

LA presente obra constituye una selección de los cursos de Historia de la Filosofía que Ernst Bloch dio de 1951 a 1956 en la Universidad de Leipzig. No se trata de una historia de la filosofía al uso, sino de un acercamiento nuevo y luminoso a zonas del pensamiento habitualmente relegadas en los manuales a un segundo plano.

Ernst Bloch

*Entremundos
en la historia
de la filosofía*

taurus



DEL MISMO AUTOR
EN
TAURUS EDICIONES

- *El ateísmo en el cristianismo (La religión del éxodo y del Reino)* (Colección «Ensayistas», n.º 234)

Sobre el autor:

- VARIOS, *En favor de Bloch* (Col. «Ensayistas», n.º 171).

ERNST BLOCH

ENTREMUNDOS
EN LA
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
(APUNTES DE LOS CURSOS DE LEIPZIG)

Versión castellana
de
JUSTO PÉREZ CORRAL



Título original: *Zwischenweltwen in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen*

**© 1977, SUHRKAMP Verlag, Frankfurt am Main.
ISBN: 3-518-07174-2 kart.**

Apuntes de los cursos de Historia de la Filosofía, dados en Leipzig en los años 1950-1956. El curso sobre el Renacimiento fue repetido en la Universidad de Tubinga en el semestre de invierno 1962-1963 y publicado bajo el título de *Lecciones de Filosofía del Renacimiento*, Frankfurt am Main, 1972.

Revisado y refundido en 1972-1976.

**© 1984, TAURUS EDICIONES, S. A.
Príncipe de Vergara, 81, 1.º - MADRID-6
ISBN: 84-306-1245-9
Depósito legal: M. 20676-1984
PRINTED IN SPAIN**

*DEDICADO A
RUTH RÖMER
Y
BURGHART SCHMIDT,
MI AYUDANTE DE MUCHOS AÑOS,
CON AFECTO*

INTRODUCCIÓN

Comenzamos desde el principio. Eso es lo que hace también la materia de la que tratamos. También entonces, cuando Bías dijo que llevaba consigo todo lo suyo, se comenzó de nuevo.

Esto requiere como condición previa no sólo dedicar algunas palabras a la reflexión misma, sino más bien no dedicárselas aquí. Lo que una vez fue pensado por vez primera, sigue dando vueltas en la mente. ¿Qué es eso que nos hace maravillarnos de las cosas? ¿El tener tan poca claridad sobre ellas? ¿El que ponen en marcha la reflexión? Es la condición de nuestro estado que, a diferencia de la mayoría de los animales, es singularmente inerte. Nacemos desnudos, sin una piel protectora; tenemos dientes no muy apropiados para desgarrar la carne; no tenemos garras, es decir, armas congénitas. El arma humana es el cerebro. Los hombres, en la situación de emergencia en que se hallan, en la indefensión con que son arrojados a la playa de la vida, deben hacer uso de la astucia, de la prudencia para satisfacer, siquiera aproximadamente, sus necesidades y para protegerse de los innumerables enemigos mucho mejor equipados. Ahora bien, eso que diferencia sobre todo al hombre de los animales, es el trabajo. Como se sabe, los hombres han sido creados por el trabajo; ellos se han creado a sí mismos por el trabajo, es decir, en un sentido no sólo zoológico. En cuanto al tipo de su trabajo, los hombres son los únicos animales que construyen herramientas. Ningún animal ha inventado una herramienta, y sólo algunos monos antropoides más desarrollados pueden, aunque eso es discutible, utilizar una herramienta. O sea, que la reflexión nace junto con la necesidad de proteger la vida, y para ello, y lo que es más decisivo, al mismo tiempo se produce la herramienta destinada a la mejora de las condiciones bajo las cuales viven o deben vivir los hombres.

La sensación básica en esto es que los hombres, a pesar de haber

inventado herramientas, no pueden salir de su entorno más inmediato. A pocos pasos de las chozas es de noche también por el día, por decirlo así, es decir, la noche del concepto ausente. El mundo es terrible, es un no estar en casa. Es poblado míticamente con seres malos y buenos, pero no hay hogar alguno en él, e incluso la choza es, aunque protección, como un sótano, como una cueva, pues está oscura, oscura de noche, y tampoco muy tranquila por el día. El mundo entero es oscuro, o sea: hay aquí un reflejo de la ignorancia en el que penetran, como entre los niños todavía, tremendos sueños nocturnos y miedos originarios. Todos conocemos el temor en el bosque oscuro durante la noche, aunque nos engañemos nosotros mismos o a nuestra acompañante, a la que hemos de proteger. Tienen que ser personas muy desprovistas de fantasía quienes no experimenten esto. Todos conocemos esa clase de sensación de miedo, y contra ella surge una reflexión, que se extiende pronto desde la utilidad inmediata a una utilidad mediata del saber orientarse. Un pensar por el mismo pensar, o un querer conocer por el conocer mismo, puede ocurrir subjetivamente; pero objetivamente no existe. Todo pensar, todo conocer sirve a un para qué; y no es el para qué inmediato, ante las narices —eso ya no es necesario, precisamente ahora ya no es necesario—. Pero hay en ello una meta; el pensar, quiéralo o no, tiende a una praxis en que no hay gato encerrado, a una praxis buena. De lo que aquí se trata es esto: una satisfacción de las necesidades que sabe orientarse, que está cargada de ciencia y es promovida por ella, para lo cual surge el pensar: eso es lo que actúa a lo largo del camino, y en ello hay, como se sabe, diversos grados y niveles de necesidades. Necesidades puramente espirituales, en sentido espiritualista o idealista, como a menudo se utiliza la palabra, no las hay ni puede haberlas. Porque siempre se trata de una necesidad práctica, incluso en forma espiritualista; por ejemplo, comenzando por el deseo de orientarse, de estar sin temor, de tener un hogar, de familiarizarse con una cosa, de poder confiar en una cosa, de superar el miedo de unos a otros y el horror ante la naturaleza. En otras palabras: también en pensamiento, y precisamente el pensamiento, es un medio para instalarse en el mundo como en un hogar; y en un sentido más amplio, para llegar a casa, para encontrarse cómodo en la espesura de las impresiones no comprendidas. La necesidad y la satisfacción de la necesidad se hallan no sólo temporalmente, sino también productivamente, siempre al comienzo, empujando y convocando al trabajo. Ya se sabe: los hombres nacen por el trabajo; el trabajo es el medio de la humanización desde el estado del mono. Es el medio para avanzar en la

humanización, pues la humanización no es ningún estadio cerrado, sino nuestra tarea, y cabalmente una tarea que está muy amenazada, otra vez, en la continuación de la historia, por la división del trabajo, por la separación entre trabajo mental y trabajo manual y la misma formación de clases. Pues como Brecht pregunta certeramente: ¿qué es una ganzúa frente a una acción bancaria? O como una vez Agustín puso en boca de un pirata: como tengo un barco, soy un criminal; si tuviera una flota, me llamarían emperador. O, volviendo al temor de la época originaria: ¿qué es el terror de un rayo frente al de una guerra?

La reflexión ha seguido siendo también, en el progreso del pensamiento humano, el elemento impulsor e impulsado. Orientado y a la vez limitado por la administración del trabajo en cada caso, es decir, en cada sociedad de clases. Tan escasamente independientes como son los pensamientos de una necesidad, así también lo son de cualquier sociedad clasista. O, como dice Marx, los pensamientos dominantes de una época son los pensamientos de la clase dominante en esa época. Cuando una sociedad se derrumba, pensamientos que van perdiendo cada vez en importancia, se difunden, y su única función es ya pura disputa, a ser posible con un equipo de naufragio, para que la clase dominante lo encuentre más picante y la clase dominada quede estafada en cuanto a la posible salida de su situación. Si bien este abuso no consigue, de cuando en cuando, aplastar el crepúsculo auroral incluso en el desmoronamiento, y precisamente a través del desmoronamiento, cuando salta la pintura de la mera superficie. Y en eso, naturalmente, las ideas de las sociedades revolucionarias ascendentes tienen la primacía como legado revolucionario de un pasado aún no amortizado; el proletariado no puede ser engañado sobre esa herencia, dejándosela a la burguesía, en lugar de activarla del modo más ahistórico que sea posible. Porque las ideas importantes, manifestadas por los que estuvieron en la cúspide de su época, poseen también las propiedades de quienes se encuentran en tales alturas, es decir, que ven muy lejos. También ven dentro de la época próxima; ven en parte, si son muy importantes los deseos globales epocales de la humanidad, en los deseos generales de la humanidad, es decir, que tienen aún mucho que legarnos de un modo ni amortizado ni vencido. No están de ningún modo fuera del proceso de trabajo, porque de su humanización depende también el asombro, extremadamente humano, el *θανυμάξειν*, que es uno de los comienzos de la filosofía y la cuna de cualquier

problematización, o sea, la necesidad cada vez más profunda de orientarse.

El afecto filosófico fundamental se revela ya en el hecho de que se está ante algo con la boca abierta y se pregunta, por ejemplo: ¿Por qué llueve? Una pregunta sencilla, pero que designa al incipiente pensador, al filósofo. Modificando un dicho de Thomas Mann, según el cual los escritores son gentes a quienes escribir les cuesta más que a otras personas, se podría decir que los filósofos son personas a quienes pensar les resulta más difícil que a otros, porque plantean mayores exigencias y aplican más esmero, pasión y esfuerzo; precisamente porque el aguijón del asombro, del maravillarse, está en ellos desarrollado con más fuerza que en otros y no muere tan pronto. Los niños, desde luego, lo tienen, mientras la respuesta heredada, y con ella la rutina, no malversen todavía el asombro interrogador. Hay un asombro originario a los diecisiete años, y mucho más hay un asombro a los cinco o seis años, que siempre se puede formular y captar en problemas filosóficos. Así, por ejemplo, ocurre con la pregunta infantil que pueden plantear ya niños de seis o siete años: ¿Por qué hay siquiera algo y no nada? ¿Por qué hay simplemente algo? Ésta es una auténtica pregunta de niños; y una pregunta, creo yo, a la que los adultos triviales, incluso los de mayor nivel cultural, no pueden dar fácilmente una respuesta. Por tanto, el auténtico interrogar se tranquiliza tan escasamente con las respuestas tradicionales que precisamente le causan repulsión; en el interrogar se mantiene alerta lo antimítico, llevando inscrita la actividad filosófica, ya desde el comienzo griego, algo no-mítico y hasta antimítico. Incluso allí donde en la historia de la filosofía se volvió a echar mano al mito, en épocas aún fecundas, pero ya reaccionarias; por ejemplo, en la formación de la filosofía platónica o en el último Schelling, el mito, al ser pensado, se ha transformado. Se ha convertido en un mito contrastado: se esclarecen lo que tiene de insostenible y lo que pueda tener de positivo, designado al menos en imágenes. De vez en cuando, por tanto, se puede hallar en el mito incluso una herencia cultural filosófica, pues no todo es negro en el mito. Quiero recordar al mítico Prometeo, el rebelde semidiós que robó el fuego del cielo. El joven Marx dice de él, en su tesis doctoral, que es el primer santo del calendario filosófico. Así, pues, hay diferentes tipos de mito; sin embargo, es otro el medio, otra la materia, en que tiene lugar la imagería mítica, en contraste con el pensamiento filosófico y la construcción de modelos explicativos.

Ya he dicho que el pensamiento surge del trabajo. Este surgimiento fue ya, naturalmente, reprimido cuando comenzó la filosofía griega, debido al desprecio que había hacia el trabajo en todas las sociedades esclavistas y feudales. De acuerdo con ese desprecio, hubo un impulso social, aunque encubierto, detrás de los comienzos del pensamiento griego. Además, el desarrollo del comercio, el capital mercantil triunfante, primero en las colonias griegas, más tarde también en la metrópoli, produjo un salto en la superestructura más cercana, es decir, en las condiciones políticas y jurídicas. En las colonias griegas no hubo ninguna época feudal-caballeresca. No emigró ningún caballero, y no habrían podido tampoco mantenerse como caballeros. Como se sabe, hubo colonias griegas orientales y occidentales, colonias en Jonia, y también en Sicilia y en el sur de Italia; estas últimas componían la Magna Grecia. En las colonias griegas es donde surgió la filosofía por vez primera, no en la metrópoli, no en Atenas; allí llegó mucho más tarde, introducida por Anaxágoras de Clazomene (Asia Menor). En estas colonias no había más que comerciantes, artesanos y esclavos, o sea, que los tiempos de la realeza y del feudalismo quedaban muy atrás. La filosofía griega se formó, por tanto, en una sociedad comercial asentada. Esta es una de las razones; otra estriba en la ausencia de una casta sacerdotal como institución feudal y clerical. El hundimiento de la dominación sacerdotal había sido ya preparado, naturalmente, en la mezcla de los últimos tiempos feudales con los intereses mercantiles y, unido a ellos, con una individualización en los estamentos dominantes, según lo cual, de la vieja casta sacerdotal sólo quedaron los llamados profetas, pero éstos también desprovistos de toda organización y poder mítico y clerical. Mucho más tarde, en la Edad Media, con su estructura feudal y clerical, la filosofía, emancipadora de las costumbres y del puro sufrimiento mítico, ya no se podía invalidar. Bien alimentada por antiguas fuentes, apareció como escolástica, y ésta fue, de todos modos, sierva de un mito no elaborado racionalmente, sino de la teología más Aristóteles. También así sigue vivo un impulso hacia la Ilustración, en el sentido de la definición kantiana de que Ilustración es la salida del hombre de una minoridad culpable; y esto es lo que constituye principalmente la historia de la filosofía.

Naturalmente, también hay filosofía fuera de Grecia y del Occidente que la hereda; Babilonia tenía al menos su mito astral, de impregnación filosófica; incluso la India y China han llegado, con

Buda y Laotsé, y luchando contra el mito de los señores, a un verdadero ateísmo, como en Occidente hacía mucho que no se veía. Sin embargo, las filosofías del Este, no influidas por la Antigüedad, tienen un carácter fuertemente mítico y exigen, para la época actual, un cambio de esquemas. A esto hay que añadir que hasta ahora el contacto de la filosofía occidental con la oriental ha sido sólo esporádico y ha estado a veces también basado en malentendidos. Vemos que la herencia del pensamiento griego actúa sin cesar en la Edad Media, y más aún en la filosofía moderna; pero también interviene y se hace visible de cuando en cuando, es decir, con interrupciones, la influencia de las filosofías extrañas, orientales, sobre el pensamiento europeo. Estas irrupciones desde Oriente las encontramos ya, por cierto, en el comienzo del propio pensamiento griego. Tanto Pitágoras como más tarde Platón viajaron por Egipto y no titubearon jamás en elogiar, junto con Heródoto, la sabiduría egipcia. Hay, pues, influencias filosófico-míticas. Grandes nubes de oro del mito de Asia Menor atraviesan el Mediterráneo, en los siglos II y III después de Cristo, con el gnosticismo, en la patrística y en el neoplatonismo. Una irrupción de China tuvo lugar por vez primera, probablemente en el siglo XVIII, y en él la comprensibilidad de la medida confuciana, la habilidad, la humanidad influyeron sobre la Ilustración. Finalmente, tenemos la otra gran influencia del mundo índico, del budismo, a comienzos del siglo XIX, transmitido por Schlegel y Guillermo de Humboldt como la primera traducción de los Upanishads. La filosofía de Schopenhauer es impensable sin el budismo, incluso no habría surgido sin él. La influencia continúa, a través de Schopenhauer, hasta Richard Wagner. Sin el budismo no habría ni *Anillo de los Nibelungos* ni menos el *Tristán*. Otras cosas sobre este asunto se revelan en un ejemplo chino como algo sorprendentemente feliz. El mito chino o la filosofía china del mito tiene desde tiempos antiquísimos un dualismo y una tensión entre dos principios, entre el *yang* y el *yin*, es decir, el monte y el valle, lo masculino y lo femenino, el *plus* y el *minus*. Estos principios se hallan aquí en una permanente y fecunda tensión. Se equilibran siempre de nuevo, surgen el equilibrio, pero en otro lugar sobreviene otra vez la tensión. Hay, pues, en el pensamiento filosófico-mítico de China, desde muy antiguo, una dirección dialéctica, una naturaleza dialéctica. Esta dialéctica no va tan lejos que el equilibrio mismo vuelva a producir una contradicción, pero vuelve a surgir, no obstante, como contradicción no apaciguada, en otro punto del equilibrio, si bien, en el plano teórico, muy carente de la fuerza explosiva general de la dialéctica europea en cada uno de los equili-

brios provisionales. Sin embargo, en el mito chino hay un elemento dialéctico que penetra hasta los refranes y el comportamiento, lo que hace que el chino medio, el hombre sencillito del pueblo, que ni siquiera ha estudiado ni conoce la tremenda complejidad de los numerosísimos caracteres de la escritura china, entienda la dialéctica marxista con mucha mayor facilidad que un inglés o americano de alto nivel cultural. Pues en los mitos y en la filosofía de éstos no hay, en su mayor parte, más que mera suma de hechos, ninguna relación dialéctica. Se suma y se suma, y nada cambia, sólo el número es cada vez mayor, llega a ser un rascacielos de números. Me estoy expresando con cierta simplicidad, pues con ello no queda agotado, naturalmente, el contenido de la filosofía inglesa. Pero en el pensamiento anglosajón hay poca dialéctica, y por eso al marxismo le cuesta tanto penetrar en los hábitos mentales angloamericanos, incluso meramente ser entendido, y por eso lo tiene tan fácil con un chino de cultura media. Sin embargo, prescindiendo de esto, en la filosofía griega sólo hallamos influencias egipcias y babilonias, hasta el gnosticismo y la patrística, y, a través de ella, también en la Edad Media; pero ningún influjo indio ni chino. Esto sólo ocurrió mucho más tarde de un modo mucho más enriquecedor, y, como he señalado, este proceso no está aún cerrado. Pero los modelos de pensamiento que emprendió Europa en la historia de la filosofía son por ahora para nosotros más accesibles, comprensibles, captables, mientras que la filosofía oriental escapa aún a un conocimiento suficiente. Así pues, si nos atenemos aquí preferentemente a la filosofía occidental, no se pretende con ello de ningún modo apoyar la opinión de que todo pensamiento extraeuropeo sea, o mera fase previa, o una influencia estimulante, o incluso algo marginal.

Demasiadas cosas faltan en esta versión en libro de las lecciones de Leipzig; y faltan también en este breve espacio, de una manera consciente, demasiadas cosas en cuanto al pensamiento. Pero se trata, en lo posible, de evitar o reducir repeticiones de todo aquello que ya he expresado, en términos de historia de la filosofía, al abordar un problema concreto; así, Demócrito y la tradición de los materialistas, en relación con *El problema del materialismo. Su historia y sustancia*; así, la teoría de la naturaleza en el estoicismo, en relación con *Derecho natural y dignidad humana*, y la teoría estoica del conocimiento, en relación con la teoría categorial de *Experimentum Mundi*. Por otra parte, la edición misma de *Obras completas* contiene también ya extensas monografías sobre historia de la filosofía,

como, por ejemplo, el tomo *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. Y bajo el título de «Avicena y la izquierda aristotélica», como apéndice a *El problema del materialismo*, el tratamiento de la filosofía judía y arábiga de la Edad Media, tal como se diferencia, en sus orígenes y en sus resultados, de la filosofía escolástica de la Europa cristiana que, sin embargo, se dejó heréticamente influir por ella con frecuencia. Todo esto, como puede comprenderse, no se repite ni siquiera en extracto. Del mismo modo, tampoco se trata de exponer lo que tantos manuales de historia de la filosofía ofrecen como materia corriente de los programas de enseñanza. La mirada va dirigida exclusivamente a lo que apenas suele tratarse, o a aquellas cosas que por fin deberían mirarse de una manera distinta de la acostumbrada; es decir, a lo que no ha sido advertido bien o que ha sido falsamente interpretado. Tal es la filosofía del Renacimiento, que hasta hace poco se daba a conocer como mera fase previa de la filosofía moderna y que sólo por eso interesaba. Pero por fin la filosofía del Renacimiento debe considerarse también con entidad propia, de suerte que la relación se invierte, y algunas filosofías posteriores aparecen también, a veces, como una interrupción, sobre todo en cuestiones de mirada cualitativa. Así pues, en este tomo no se presenta ningún curso completo de historia de la filosofía, sino que la historia de la filosofía en cuanto tal ha quedado aquí fragmentada. Tal vez pueda considerarse esto como una colección de estudios de distinta extensión, con una detención intermitente en las partes más importantes de la Edad Media y del Renacimiento. Porque el interés de este libro se centra en los *entremundos* o *mundos intermedios* en la historia de la filosofía. Por descontado que el concepto de entremundos de ningún modo ha de confundirse con los ámbitos intermundanos en los que Epicuro instala a los dioses para, aislándolos del mundo, convertirlos en indiferentes en sus interesespacios. Al contrario, en tal entre-verdad se encuentra un algo a veces iluminador, que se puede escuchar, que sorprende y que surte efecto. Se trata de salvar un nuevo tipo de secundariedad, que no tiene absolutamente nada que ver con mediocridad de los objetos. De ahí surgen paradojas como la de que algunas cosas de la enorme *Summa* de Tomás, por ejemplo la doctrina sobre la educación, está clamando como desde un rincón, en cuanto secundariedad perdida. El maravillarse comienza a veces sobre otros objetos muy distintos, sobre doctrinas aparentemente absurdas, que no se agotan en su absurdidad, sino que señalan un problema, como en Occam la *regulafactio* de Dios, posible para el pensamiento, en el establo de Belén. Y precisamente desde el punto de vista de la crítica ideológica se desta-

can curiosas excepciones a la dependencia social del pensamiento, que se adelantaron a su tiempo. ¿Qué tiene que ver la teoría de la naturaleza de Escoto Erígena con los intereses ideológicos del sacerdocio cristiano del siglo IX? ¿Qué relación guarda el nominalismo de Roscelino con los intereses ideológicos del feudalismo incipiente? Ahora bien, en el tratamiento de todo esto no se ha podido siempre atender al desarrollo cronológico de la historia. Citemos sólo, como un ejemplo que llama especialmente la atención, el de la mística cristiana, ya que, junto con el movimiento de laicos y fuerzas afines, siguió una línea muy distinta, y a menudo opuesta, de la escolástica. Pues bien, en este tomo se expone sólo después del nominalismo de Duns Escoto y Guillermo de Occam, si bien, de hecho, comenzó en tiempo de Tomás. Y siguiendo adelante: los *entremundos* en nuestro sentido se pueden detectar en secuencias sucesivas no sólo a lo ancho del Renacimiento, sino también en la época moderna, sobre todo en una forma distinta de la hasta ahora señalada. No sólo las doctrinas globales de los pensadores pueden haberse convertido para la filosofía oficial en *entremundos*, sino que también dentro de las doctrinas de algunos filósofos, que por otra parte ya han sido incorporados a los planes de estudios, pueden haber sido desplazados del campo visual especiales pasajes y líneas de pensamiento, y hallarse en ese lugar otras ideas que no han sido expresadas así. Por esta razón, se pueden descubrir *entremundos*, por ejemplo, en la doctrina cartesiana de las ideas innatas, en el principio leibniziano de lo posible, al que la existencia real impulsa desde sí misma (*possibile exigit existere*), en la concepción kantiana, no moral, sino histórico-filosófica, de la idea regulativa como incremento de la libertad, que con una realización eficaz en la práctica podría ser decisiva para la historia. Y esto con una diferencia asíncrona frente al imperativo categórico, que no mide por el éxito real, sino que se limita meramente a la buena voluntad y permanece eternamente regulativo en Kant. Y también en Schelling se puede descubrir, a pesar de lo reaccionario de su última filosofía, algún *entremundo* muy importante que no encaja con la imagen corriente y que podría merecer una ulterior maduración. Esto, cabalmente, se halla en su última filosofía sobre la mitología y la revelación, con su creciente secuencia de ley rigurosa, amor eclesial y espíritu libre. En concreto, se ha dirigido exclusivamente a Schelling, como exponente de la época moderna, la búsqueda de lo escandalizadamente intempestivo, como también podría denominarse el *entremundo* en la historia de la filosofía. (Fuera de la diferencial de Salomón Maimón, que sorprendentemente se anticipa a Fichte y su filosofía de la actividad, y

a la esencia cualitativa de la figura, de Hegel, el pensador procesual por excelencia.) Y ello porque Schelling, cargado ya de cosas muy dispares por las muchas rupturas de sus diferentes períodos, corresponde de modo muy especial a la categoría de *entremundo*. Después de todo, ha sido el «sincero pensamiento juvenil» de Schelling, así alabado por Marx, el que ha formulado, presagiador, la lucha contra la alienación y la cosificación: «Por el producto no olvidar al productor.»

SOBRE BÍAS

¿Por dónde empezar? Se levanta el telón. Sale Bías, es decir, vuelve al Yo, que es el primero en salir a escena. En una sentencia dice que lleva consigo todo lo que es suyo. Y que fuera de eso nada está cerca de él, ni él relacionado con algo de fuera. Una cosa así tendría que sonar locamente unilateral; pero no en vano se cuenta a Bías como uno de los siete sabios. Precisamente por esta sentencia que encierra una consigna contra toda atadura, que no sólo libera del columpio de la vida, sino que quisiera echar lejos de sí la atormentadora y opresora ansiedad de la dependencia. El tono adoptado es, desde luego, muy privado aún, pero ya desde un principio alude al ser humano. Sin el hombre, en efecto, nada podría ser pensado ni transmitido.

SOBRE TALES

Los buenos consejos sólo no sirven de ayuda. De ahí que pasemos al otro de los siete sabios que dio más que hablar. Se trata de Tales de Mileto, aproximadamente del 625 al 545 a. J. C. Con él comienza, según la tradición, la filosofía occidental; y es así. Es el primero no sólo en dar sentencias llenas de sentido, sino sobre todo en no dar ninguna narración, ni siquiera medianamente mítica, sobre el surgimiento de las cosas, como, por ejemplo, Ferécides. Tales se aparta del yo del hombre y vuelve su vista al exterior, que es lo que hay que desmitologizar. Anda cavilando sobre el origen y la esencia de las cosas. Esa esencia no es *chronos*, el tiempo, ni un huevo cósmico; tampoco es ningún Zeus lo que rige el mundo, si-

no que es algo muy material y también bastante frío, el elemento material del agua, de donde todo surgió y adonde todo ha de volver.

Es cierto que Nietzsche afirma despectivamente: se buscaba la esencia del mundo y, cuando se halló, se vio que era el agua. Pero cuánto de aventurera audacia hubo de tener entonces el dicho de Tales, al despoblar el mundo de los fantasmas que lo habitaban hasta entonces, y ello de un modo frío y material. Y aunque todas las cosas tengan su origen en el agua, ésta se transforma en una multiplicidad de cosas, y éstas, a su vez, en agua. Transformación de todas las cosas en una, se leerá más tarde en una expresión de Heráclito. Este pensamiento está sugerido por el intercambio de mercancías, en el que una cosa se cambia por otra, con lo cual se produce un equilibrio, una medida con la que medir las mercancías de un modo homogéneo, o sea, el dinero. Y el intercambio de mercancías, lo mismo que el tráfico de dinero, se habían desarrollado mucho en Mileto, e incluso en toda la Jonia. No se conocen otros detalles de las enseñanzas de Tales, o bien son inseguras, como la afirmación de que el imán tenga alma, que apunta a que el agua no es, desde luego, sólo agua, o que el agua no está por todas partes, sino que tiene que haber estados extraños de lo acuático, algo acuoso con vida, con alma, que se ha condensado aquí o allá, como en general las modificaciones y la diversidad de las cosas son relacionadas por Tales primeramente con la condensación y rarificación de la materia básica. Lo principal es esto: En la doctrina de Tales tenemos una esencia, y además unitaria, un uno, el agua, y nada más, de donde todo procede, en lo que todo se sumerge, a lo que todo retorna. El agua es ἀρχή, principio, origen y esencia al mismo tiempo.

SOBRE ANAXIMANDRO

Vivió también en la ciudad comercial de Mileto; era algo más joven que Tales, del 610 al 547, aproximadamente, y fue considerado por los antiguos unas veces como discípulo y otras como compañero de Tales. Dio a su obra un título que más tarde aparece con frecuencia y que durante muchos siglos se repetirá como título: περί φύσεως, Sobre la physis. Φύσις, en este estadio temprano, no se puede traducir, de ninguna manera, por naturaleza, φύεσθαι significa parir, surgir. O sea, que podría traducirse: Sobre lo paridor, y también sobre el seno productor. La doctrina de Anaximandro señala que no supone un único elemento, como el agua, como origen y esencia de las cosas; ni tampoco, como más tarde algunos filósofos

de la naturaleza de ese tiempo, el aire, el fuego o los cuatro elementos, sino el ἄπειρον, el infinito. Ἄπειρον es lo que no tiene πέρας, fronteras; y también lo que carece de ὅρος, figura, es un ἄοριστον. Este ἄπειρον, sin embargo, sigue siendo algo del todo material. No es, desde luego, un elemento determinado, como el agua, pero es una mezcla sin límite, todavía indecisa, de todas las materias, pariente del caos, con lo cual se introduce un concepto mitológico. Este concepto mitológico, no obstante, es captado enseguida conceptualmente como un estado de la materia, una esencia material, sin cualidades determinadas, es decir, sin delimitaciones, determinaciones. Ἄπειρον es lo común de todas las materias, de lo que proceden. Este infinito no ha surgido y es imperecedero y también inagotable. Es una materia infinita que se mueve a sí misma. Al ser indeterminada, contiene en sí todas las ulteriores peculiaridades y las produce de sí misma en el surgimiento del mundo. Pero precisamente por ello, por ser el ἄπειρον inagotable, es también rico en vida; la materia sólo es reconocida y aceptada, de un modo hilotzoísta, como algo vivo. Este seno productor φύσις, ἄπειρον, en el que todo está contenido indiferencialmente, es citado más tarde por Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*, allí donde se desarrolla el concepto de materia como un δυναμει ὄν, un ser en posibilidad, que puede asumir todas las formas. Aristóteles relaciona, pues, su clase de materia con el inagotable ἄπειρον de Anaximandro en una especie de obligada gratitud. Ahora bien, las materias se separan del infinito indeterminado. Se van colocando, según la pesantez, unas sobre otras, y es el agua la que primero surge de los contrastes unidos de calor y frío. En general, en Anaximandro aparecen contrastes en una relación tal que su contrario queda suprimido; el contraste suprimido entre caliente y frío es el agua, y del agua se forma por contraposición todo lo demás, la tierra, las estrellas y los hombres. Otra cosa asombrosa en la filosofía natural de Anaximandro es su innegable carácter de desarrollo histórico, que presenta rasgos verdaderamente darwinistas. A su ἄπειρον lo llama Anaximandro también τὸ θεῖον, lo divino; «divino» se aplica a la materia originaria indiferenciada. Así pues, por vez primera se equipara la esencia de las cosas a la esencia suprema de la tradición.

Paso ahora al extraño dicho de Anaximandro, el primer *dictum* filosófico probablemente, que se conserva completo, y que encontramos dentro del pensamiento europeo. Ya en *El principio esperanza* hay un análisis del mismo, pero es necesario volverlo a explicar dentro de este curso. La frase es oscura y profunda, por lo cual son importantes casi todas las palabras y algunas no se pueden tra-

ducir con exactitud. La frase se ha traducido de esta manera: «De donde todas las cosas tienen su origen, hacia allá también tiene lugar su proceder, según la necesidad; pues, dan justicia y pago unas a otras por su injusticia según el orden del tiempo.» Aquí se habla de la necesidad con las palabras *κατὰ τὸ χρεών*; *χρεών* significa originariamente costumbre, y aquí está traducido por «necesidad»; aquí significa, por consiguiente, una costumbre muy arraigada y que se ha hecho férrea. Las cosas dan unas a otras justicia y pago. *δίκη*, esta palabra no aparece en todos los textos. Si falta, entonces las cosas no dan justicia y pago *unas a otras* por la injusticia de su especial origen, sino que pagan al *ἄπειρον*, es decir, a lo divino, en una especie de sacrificio. De ahí la importancia que tiene *ἀλλήλοις*, gracias a la cual permanecemos en el mundo. Las cosas chocan unas con otras por su surgimiento, por su injusta existencia particular. *Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*, según el orden del tiempo, es decir, de la historia. El tono de oráculo de esta expresión no la hace fácilmente comprensible. Es preciso no sólo repensarla, sino interpretarla, sobre todo para nosotros, que ya no poseemos el sentido originario, y entonces vivo, de estas palabras griegas. Si se quiere, se puede expresar sin límite una frase de este tipo; todo se puede sacar de ella. En cualquier palabra se pueden descubrir profundidades supuestas o de índole privada, que resultan aventuradas, como lo hizo Heidegger con algunos fragmentos presocráticos; pero en este pasaje puntual, como hace Heidegger expresamente, no resulta de fiar el exprimirlo introduciendo elucubraciones de épocas muy ulteriores. Es preciso, pues, ser muy prudente aquí, e intentar averiguar lo que Anaximandro pueda haber expresado, si bien, esto, desde el punto de vista hermenéutico, de la interpretación rigurosa y exacta, es imposible, como ya he dicho.

Ya hemos visto que Anaximandro hace surgir primeramente el calor y el frío de la materia originaria, de lo indiferenciado. Calor y frío, en cuanto opuestos unidos, producen el agua. Junto al agua, aparecen otros elementos especiales. Así, por ejemplo, lo duro y lo frío que, unidos, forman la tierra. Ésta se divide y se une, a su vez, en cosas, y así surge lo múltiple, primero lo opuesto, y luego lo especial de muchas cosas. Las cosas se encuentran en lucha unas con otras, se disputan el lugar en el que se encuentran, y este surgimiento, contrapuesto y a la vez especial, esta existencia particular, es una *ἀδικία*, una injusticia, visto y medido desde el origen maternal del *ἄπειρον*, en el cual todo estaba mezclado antes de surgir. Así pues, en el mundo hay contraposición y multiplicidad, existencia particular de muchas cosas; y frente a ello está el *ἄπειρον*, la indife-

rencia, la indeterminación, es decir, la justicia. Esta justicia, según el orden del tiempo, es el pasar; las cosas tienen necesariamente que pasar. Mediante su pasar dan su pago. Algo afín se presenta más tarde de un modo contrarrevolucionario: la muerte es el pago del pecado. El pecado es también, en efecto, el surgimiento de algo propio, demasiado propio, según la interpretación bíblica, es una rebeldía. Y así entra el pecado en el mundo, y así entra el pasar en el mundo. En Anaximandro actúan sin duda fuentes orientales, del Asia anterior. Según la ἀδύξια de la contraposición y de la existencia especial, las cosas se cargan de culpa. La culpa es expiada mediante el pasar, al chocar unas contra otras las cosas contrapuestas, a fin de que ninguna de ellas, por algún sobrepeso, se levante hasta el cielo; a fin de que los árboles de la contraposición o los árboles de las existencias especiales, es decir, de las contraposiciones unidas, no se hagan demasiado grandes. El mundo se llena otra vez de la armonía del ἀπειρον que actúa benéficamente, y al cual, según Anaximandro, retorna también el mundo en su conjunto al final de los tiempos, es decir, a lo indiferenciado, lo único donde se da la justicia. Como ven, se trata de una frase muy sugestiva y llena de consecuencias y de motivos que aparecen aquí casi por vez primera: primero los contrarios, luego la unión de contrarios, después el pecado del ser especial, el problema del ser otro, de la diferenciación, lastrado con conceptos de valor como culpa, muerte en cuanto expiación, y al mismo tiempo también como salvación de la culpa, con armonía en cuanto solución y reposo, como el estado que en realidad compete al ser. Este estado, no se sabe cómo, ha sido perturbado por el surgimiento y en el surgimiento se restablece. Estos motivos han sido recogidos, entendidos y en parte realizados sólo en el pensamiento filosófico posterior, piénsese en Hegel. Tantas son, pues, ya las cosas que Anaximandro ofrece a nuestra consideración.

SOBRE PITÁGORAS

Acerca de este pensador (580-500) es incierta su existencia. De todos modos pasa por haber sido la cabeza, especialmente potente, de una escuela. Muchas cosas, si no todas, acerca de este hombre son legendarias, o se fueron haciendo cada vez más legendarias en la posteridad de un modo intencionado. Sea como sea, un pensamiento libre, independiente y emancipado de tipo pitagórico, no tenía ningún tipo de relación vinculante con las costumbres, ni tampoco con las creencias o supersticiones populares, pero sí con supersticio-

nes sabias, por decirlo así, es decir, con lo que en las iniciaciones estaba todavía vivo, y que ha sido transmitido por visionarios que aparecen en Homero con una resonancia muy arcaica, como Calcas y Tiresias, todavía de la época pelágica. En este contexto surge la primera aparición de un saber como *θεωρία*, que ya en su raíz *ῥᾶν* contiene una visión, que va unida al conocimiento. Con conocimiento y visión mágica en una sola cosa, donde el concepto no aniquila la visión, sino que la refuerza, esta extraña forma mixta de conocimiento se hizo especialmente viva en Pitágoras. De él proceden conceptos matemáticos, no sólo el teorema de Pitágoras (que seguramente no es suyo, sino de su escuela), sino también la teoría musical pitagórica, la primera introducción de la matemática en algo tan etéreo e informe como la música. Pitágoras mismo no escribió nada, lo cual no habla contra él ni contra su doctrina, pues se asemeja en esto a Sócrates. Hay aún más ejemplos de que el poder de la palabra se ha mantenido sin escritos a través de los siglos mediante tradiciones orales. De Pitágoras se cuenta también que emprendió viajes muy dilatados, sobre todo a Egipto, tal vez también a Persia, incluso parece que peregrinó hasta los druidas celtas, en un afán inagotable de un saber distinto del que había en Grecia. Esto es una fábula, según la cual, los grandes pensadores, no sólo los de tipo mistagógico, habrían realizado grandes viajes en su juventud para adquirir conocimiento de escritos secretos, herméticos que, tal vez, desde un principio, les estaban esperando como a los únicos que podían descifrarlos. Sin embargo, lo principal es la fuerza que tenía Pitágoras para formar escuela. La escuela pitagórica enseñaba la *ἀσκησις*, la ascesis, que significa entrenamiento, ejercicio, no ascesis en un sentido enemigo de la vida, sino en el sentido de un ejercicio moral y espiritual sobre la base de una vida órfica; por consiguiente, también con los ritos de iniciación del antiguo orfismo. Ascesis significa aquí, por tanto, una educación moral y política contra la laxitud, contra la molicie y la opulencia, que tenían lugar, por ejemplo, cerca de la ciudad de la escuela pitagórica, la aristocrática Crotona, en la ciudad de Sibarís, con su vida sibarítica. Contra el lujo superfluo, se postula la ascesis como *κάθαρσις*, purificación mediante una actitud espartana. Purificación del cuerpo mediante la gimnasia, es decir, formación a la medida con una disciplina rigurosa y purificación del alma mediante el autodomínio: la purificación de la vida, total, en sentido duro, mediante la actitud, obtiene aquí un medio para la educación del cuerpo y del alma en la música. Del arte del ritmo riguroso, de la medida exacta y, sobre todo, de la armonía, de la unión precisa de sonidos sometidos a leyes, surge, por

consiguiente, un mundo apolíneo frente al salvaje y báquico; una lira de Apolo, según la cual está armonizada y debe configurarse la vida. Llego ahora al punto principal, al modo teórico de la *ἀσκησις*. Se trata del *pathos* de la matemática en el mundo mismo. Si Pitágoras sólo hubiera sido un reformador de las costumbres dorias, apenas sería mencionado en la historia de la filosofía, o al menos no con la atención con que lo es. Tampoco habría pitagóricos, ni Filolao, ni Arquitas de Tarento. Su supervivencia la obtiene el pitagorismo gracias a la filosofía matemática, a la teoría de los números, que representa el mundo entero. En relación con Tales y Anaximandro, se plantean problemas de esencia y origen. A pesar de la audaz mistagogia de su doctrina, que también incluye la transmigración de las almas, llega Pitágoras con la teoría de los números al viejo fundamento filosófico del origen y la esencia, alcanzado primeramente por los indios. La pregunta por la esencia, sin embargo, no era entre los pitagóricos ¿cuál es la materia del mundo?, sino ¿cuál es el orden del mundo? La solución conocida es: la esencia de las cosas, el orden mismo del mundo no es otro que el orden de los números. Se introduce una primera logización elemental en el viejo hilozoísmo de una materia viva. Se da aquí, pues, un comienzo asombroso de la ciencia natural matemática. El pensamiento matemático hipostasiado de los pitagóricos no se refiere, sin embargo, como el de la moderna ciencia fisicomatemática, exclusivamente a las relaciones cuantitativas, sino que al relacionar todas las cosas con los números y concebir a éstos como números condensados, tienen que expresarse también las cualidades a través de los números. Y al revés, los números adquieren un carácter cualitativo más allá de lo meramente numérico no sólo como magnitudes aritméticas, sino también como figuras geométricas. Así, por ejemplo, el dos y el cuadrado son los símbolos de una justicia equilibrada. De este modo concibe Pitágoras un mundo en el que, de arriba a abajo y de abajo a arriba, todo se produce con relaciones armónicas expresables en números, incluso con una vida en números, con oscilaciones numéricas. El cosmos sigue una mecánica mítica en períodos exactos de tiempo, con relaciones armónicas entre sus lugares, donde las cosas allí existentes sólo representan nudos de números y relaciones numéricas. La esencia matemática, si no fue descubierta por los pitagóricos, al menos fue generalizada de esta forma gigantesca, y vinculada desde un principio con determinaciones cualitativas de valores, con determinaciones valorativas de lo par y lo impar. Lo impar fue determinado como el mal y lo par como el bien; lo impar lo izquierdo, lo par lo derecho; lo impar la mujer, lo par el hombre, en

un dualismo que varía indefinidamente. Aquí, por tanto, se introducen determinaciones valorativas en los números, conteniendo el uno lo par y lo impar de un modo indeciso; el dos produce lo par, el tres (lejos aún del *patbos* de la trinidad) contrapone otra vez lo impar, y así se llega al número supremo: el diez. El cero quedaba fuera, no había signo para él. El cero procede de la India; es, como se ha dicho justamente, un auténtico invento indio: el nirvana. Al mismo tiempo se encuentra en estas determinaciones las primeras categorías, es decir, los primeros enunciados generales, los primeros predicados universales que se han emitido sobre la multiplicidad de las cosas. El agua y el *ἄπειρον* no son todavía categorías, porque en cuanto *arjai* encierran demasiada generalidad, expresan el universo en conjunto. Sólo las determinaciones particularmente generales que se forman en dicha generalidad englobante constituyen lo que se llama una *κατηγορία*, una categoría. Pero entre los pitagóricos no sólo se dan las primeras categorías, sino que tenemos absolutamente el intento auroral de un desarrollo de las categorías de contrarios que juegan unos con otros y además unos en otros, como bueno-malo o par-impar, hacia una meta que, a su vez, ha de ser numérica, el diez, en el cual el movimiento categorial se suma y llega al reposo. Este desarrollo categorial vuelve más tarde no sólo en la mera contraposición, sino también en las contraposiciones de valores, por ejemplo, masculino-femenino, en un sistema categorial del final de la Antigüedad que formó la gnosis, igualmente con relaciones míticas entre mujer y hombre, diosa y dios, en las que engendran hijos que representan otras contraposiciones. El pensamiento mítico, que en Pitágoras ya se disuelve en conceptos, se transforma en una nube gnóstica y queda cubierto por las nubes de las concepciones religiosas del Asia anterior, pero también es fecundado por el agua de esas nubes. En todo caso, prescindiendo de la superstición y del mito, y también del caos de los contrarios, tenemos en Pitágoras el intento de designar cualidades. Estas cualidades nos sonarán, desde luego, hoy día, en su carácter mítico como ordenamientos extraños, pero en el pasado no permanecieron sin efecto. El cuatro, considerado especialmente como cuadrado y significando la justicia a causa del establecimiento del ángulo recto, aparece en el intervalo de la cuarta y es pitagóricamente, dentro de los sonidos, el número más perfecto del acorde más perfecto, la consonancia total. Esto es para nuestros oídos y para el desarrollo posterior una deducción peligrosa de la categoría de justicia. A través del pitagorismo de la música, transmitido por el antiguo filósofo Boecio, se introdujeron en la Edad Media mandamientos que impedían una música

en el sentido actual. Así, la quinta y la tercia eran consideradas como relaciones numéricas impuras. Fueron prohibidas, de tal manera que, hasta muy entrado el siglo XVI, el tritono siguió siendo ilegítimo. De todos modos, la teoría pitagórica de los números ha tenido un ámbito de significación mucho más amplio que en la ciencia fisicomatemática de la naturaleza, acentuadamente no-cualitativa, desde Galileo. De ahí que apenas podamos ya entender ese extraño mundo de los números, completamente hundido. Tal vez lo entendemos todavía poéticamente como armonía numérica en relación con el sonido, sobre todo en el mito astronómico de la armonía de las esferas que, probablemente, procede de los pitagóricos y que sigue influyendo hasta Kepler. Esta lira de Apolo aparece con una belleza poética en *El mercader de Venecia*, de Shakespeare, en el diálogo de amor entre Lorenzo y Yessica; y aparece con un poder acentuado al comienzo del *Fausto*, en el preludio del cielo. Allí se conserva una imagen desiderativa del cosmos como cristal matemático que a la vez está en movimiento. Frente a esta mirada cualitativa, la ciencia fisicomatemática, a pesar de Kepler y desde Galileo, si bien el libro de la naturaleza está escrito en números, sólo se ha apropiado de medio Pitágoras, sin su matemática cualitativa, a causa de la pérdida de hogar por parte de las cualidades y de sus figuras. Y sin embargo, seguimos teniendo planteado el problema de aplicar categorías estéticas a relaciones matemáticas y relaciones matemáticas a la teoría estética de las figuras, en el concepto de un *quantum* cualitativo.

SOBRE PROTÁGORAS

Su imagen vacila y no está fijada definitivamente. ¿Qué es lo que se oculta tras los sofistas? Tras su lucha, a menudo corrosiva, aunque rara vez insurgente, contra los usos, las costumbres arraigadas. Súbitamente apareció aquí la ilustración ateniense, muy distinta de la jonia de antes, que comenzó con Tales. En la Ilustración ateniense, el momento subjetivo irrumpe de un modo sofístico, aunque no logre imponerse. El dirigente fue Protágoras. Su famosa frase era: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, y su traducción corriente: «el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, de que son, y de las que no son, de que no son». En esta fórmula hay algo ambiguo: ἄνθρωπος puede significar ser humano, individuo o género; ὡς se corresponde con el español «que» y también con «como». Si

con ἄνθρωπος se significa el individuo, la frase significaría el capricho subjetivo. Cualquiera podría decir cualquier cosa; no habría que demostrar nada, sobre gustos no hay nada escrito. En esta interpretación no hay más que gusto, queda destruida toda comprensión. Entre los que duermen tienen cada cual su propio mundo; el mundo de los que están despiertos es común, había dicho Heráclito. Esto habría determinado: también los que están despiertos tienen su propio mundo. En cambio, si ἄνθρωπος significa la humanidad, el género humano, entonces la frase tiene una resonancia feuerbachiana. «Ser radical quiere decir coger las cosas por la raíz. Pero la raíz del hombre es el hombre mismo», dijo el joven Marx en la introducción a la *Crítica a la filosofía del derecho*, de Hegel, cuando todavía era muy partidario de Feuerbach. Esto es una correspondencia con la variante antropológica de la frase del *homo-mensura*. Ahora bien, para ello lo antropológico debe diluirse de nuevo en el conjunto de las condiciones sociales. Entonces la medida de todas las cosas sería el conjunto de las condiciones sociales. En este sentido, la frase sería plenamente marxista. ¿O tendrá más bien, interpretando ἄνθρωπος como individuo, relación con Stirner, con su hombre hedónico sin consideraciones, con el desatado libertino? La otra ambigüedad se encuentra en el ὥς, que puede significar «que» y «como». En la primera hipótesis suena de un modo solipsista; en el segundo caso significa la mediación, puramente cualitativa, de las cosas con el hombre. El solipsismo radical es la negación de la existencia de un mundo exterior independiente del hombre. En la mediación, en cambio, determina el hombre la índole cualitativa, o tal vez sólo la valoración de las cosas. La cuestión que surge es qué pasaba con el hombre como medida de todas las cosas antes de la transformación operada en la historia de la cultura; cómo era su *physis*, cómo se las arreglaba sin el *nomos*, lo que ha llegado a ser costumbre, la ley impuesta. Pues en caso de que el hombre decida libremente sobre los valores y no se los imponga nada desde fuera o desde arriba, entonces la palabra φύσις aparece en un sentido que hasta ahí no tenía, a saber: Como la naturaleza propia del hombre y no como algo exterior. El νόμος es la norma introducida, mantenida e impuesta por bribones ricos y poderosos, de la que hasta Solón decía que era una cadena para los débiles y una tela de araña para los ricos. En φύσις se encuentra algo de la actitud eriguida que no se deja aplastar, si bien en muchos de los sofistas, de Protágoras para abajo, en un sentido más bien libertino y de cara al público. Así, en la ética sofística todo es doble: por una parte, se descubren cosas dignas de tomarse en serio, y por otra, todo es des-

truido y disuelto por la charlatanería. De este modo también la φύσις queda disuelta; en efecto, se puede hablar de ella. Así la destrucción del ente no constituía, en último término, ningún mandato social dictado por la rica clientela que acudía a los sofistas. Eran *snoobs*, los que siempre oyen algo que va cortando la rama en la que se hallan sentados, cuando eso mismo se dice de un modo no sólo eficaz, sino además teórico-crítico. Ellos se dejaron distraer gustosamente con lo destructivo; por ejemplo, cuando los sofistas demostraron que la esclavitud no era φύσις, sino νόμος derogable, y que no supone ningún tipo de orden el que algunos hombres hayan de ser esclavos. Les gustaba oír tales cosas, sobre todo cuando se trataba de algo que podía ser la comidilla de sus veladas libertinas; por ejemplo, cuando resultaba que no era φύσις, sino un νόμος impuesto, antinatural y ajeno a la *physis*, el que los padres no pudieran practicar el coito con sus hijos y viceversa. El pensamiento sofístico homogeneizó lo más diferente: el coito entre padres e hijos y la abolición de la esclavitud. Ambas cosas eran chocantes, interesantes, un nuevo punto de vista desde el cual contemplar el mundo, sin que se pretendiese seriamente liberar a los esclavos y sin que, en general, desapareciera semejante φύσις. Por cierto, que la Ilustración sobre el uso de la fe en los dioses no la ejercieron los sofistas en el escenario, sino que llevaron sus ataques al centro del mercado, mucho más que los filósofos jonios de la naturaleza. Era precisamente este el punto en que terminaban las bromas, y el que llevó equivocadamente a Sócrates a la muerte, al confundírsele con los sofistas.

SOBRE EL VIAJE DE PLATÓN A SIRACUSA Y LAS IDEAS NO SÓLO ESPIRITUALES

A menudo ocurre que un hombre hace lo que menos parece cuadrarle. Con ello queda modificada su imagen, sus presupuestos, como suele decirse, sin que pierda crédito en otros niveles la imagen corriente. En cuanto a Platón, está considerado como el pensador de la intuición pura, el idealista contemplativo en sí, mientras que Sócrates al menos sedujo a la juventud y habría de morir, y ser ejecutado, como mártir político. Pero este Platón, presupuestamente mero contemplador de las ideas; el maestro de un *eros* a las ideas puras, tan escasamente transformador que a un amor no activo se le sigue llamando platónico hasta hoy; ese mismo Platón realizó hasta tres veces un viaje a Siracusa con peligro para su vida, con el fin de realizar su estado ideal. A los cuarenta años emprendió el primero

de aquellos estériles y célebres viajes a Siracusa, para convencer al tirano del lugar, primero acerca de un régimen mejor y, en segundo lugar, para participar, según se le acusó, en una conjuración para derrocar al tirano y realizar su propia utópica idea de Estado. En esta innegable unión de teoría y praxis arriesgó su vida el aristócrata ateniense de tan exquisito estilo. No perdió la vida, es cierto, pero acabó en el mercado de esclavos. A los sesenta años, después de haber sido comprado y haber recobrado la libertad, emprendió su segundo viaje, esta vez a la corte del hijo del tirano; y hubo de haberse limitado muy poco a los bellos discursos, pues se intentó envenenar al subversivo. Un tercer viaje, tan subversivo como los anteriores, emprendió una vez más a edad muy avanzada, también sin éxito, aunque también con peligro, de suerte que sólo por un feliz azar se puede escribir en los libros escolares: «*Platon scribens mortuus est* (Platón murió escribiendo)». Esto rara vez ha sido señalado y rara vez atribuido a Platón, o bien sólo en clave aristocrática; así, por ejemplo, en Windelband, cuando termina su pequeño libro sobre Platón de un modo sorprendente y al mismo tiempo con un ademán distinguido: «De todos los espíritus que quieren llegar allí, ha sido el más distinguido, y lo sigue siendo.» Precisamente un «querer» es lo que menos podía esperarse de este contemplador de ideas que tampoco elimina la intuición de ideas como el rasgo dominante de la filosofía platónica. En la historia de la filosofía tenemos, sin duda, mejores fuentes de referencia de sueños utópicos de transformación del mundo y también utopistas más humanos que la utopía social de Platón con su justa felicidad de los tres estamentos y el mantenimiento de la esclavitud. Sin embargo, de sus viajes se desprende que Platón quería transformar el mundo y que ello constituía en él una extraordinaria pasión política. Muy de otro modo el caso de Sócrates en su limitación meramente misionera a la inteligencia, gracias a la cual la bondad dentro del hombre y entre los hombres se impondría por sí misma, según el principio: ningún hombre comete voluntariamente una injusticia. Falta en esta sentencia tanto la obstinación del mal, el ineducable capricho de querer ser malvado, como sobre todo la activa y positiva pertinencia en la fidelidad al bien, en la voluntad de imponerlo no sólo con la enseñanza. Esto no llegó a realizarse en Sócrates, a pesar de que jamás hablaba de lo que no concerniese a la gente y sí pretendiera movilizarla con su intelectualismo moral, pero dentro de la mera conciencia del bien, sin una tenacidad que se reflejase en la acción. Incluso entre los estoicos, teóricamente mucho más débiles, se habla poco de estos viajes a Siracusa. Su utopía social de un Estado mundial,

sin el uso de la fuerza, cayó al fin fácilmente en la justificación del Imperio romano, tan escasamente no-violento. Una notable excepción es el estoico Cayo Bloisio, por lo demás casi desconocido, que no en vano educó al más tarde tribuno popular Tiberio Graco en el estoicismo, es decir, en ὁμολογομένως τῇ φύσει ζῆν, la exigencia de vivir en armonía con la incorruptible, y en el fondo amable, naturaleza, en lugar de vivir en la violencia de la injusticia.

Tampoco en su doctrina es Platón tan espiritual como parece normalmente. No hay duda de que rechaza la materia, que es para él el no-ser en sí. Sin embargo, las ideas mismas no muestran todavía la esencia que luego flotará con tanta nobleza. Las ideas platónicas no son de ningún modo incorpóreas en sentido corriente, y la μέθεξις, la participación en ellas, no está limitada en absoluto a las apariencias supremas, por decirlo así. Este idealista conoce también una idea del mal, del excremento, del esclavo, y la necesaria παρουσία, presencia de esas ideas, en las apariencias de excremento o esclavo, que tienen su μέθεξις, su participación en sus ideas. En Platón se encuentra incluso una idea del individuo, individuísimo, es decir, completamente sin la universalidad de los conceptos cosificados, tal como sería propio de una reunión no sensorial y puramente espiritual de universales. Puramente espirituales se hacen las ideas sólo con los neoplatónicos y luego, ya en las ideas en cuanto pensamientos de Dios antes de la creación del mundo, en Hegel. Todo esto aparece en Platón de un modo principal, ya por pirámide de ideas, donde las ideas ascienden y se ordenan de acuerdo con su rango espiritual. También distingue a la idea su reposo, su estaticidad precisamente. Y la dialéctica misma, que en Platón juega un papel tan dinámico en el diálogo con Sócrates, es un procedimiento enteramente metodológico para llevar a la idea de la cosa a la conciencia filosófica. Con algunas excepciones en la Carta VII, donde, con el recuerdo de los viajes a Siracusa, surgen cabalmente la modificación y la transformación en lugar de la tranquilidad. Pero en todos los demás lugares, Platón está mucho más obligado a la bola estática de Zeus, «Pan» en Parménides, que al «todo fluye» (πάντα ῥεῖ) de los contrarios en el mundo de fuego de Heráclito; ahí no hay ninguna dialéctica objetiva, tal como ya había sido enseñada antes por Heráclito. En cambio, en otro campo, en el de la forma, no de la forma parcial, Platón, abriendo un nuevo camino, ha llevado el pensamiento eléata, hecho añicos, hasta el concepto, es decir, el de la forma, de la μορφή formada, de las formas reales y plásticas del

mundo. La teoría de las ideas libera así una teoría de las figuras; esto se entendió de un modo nuevo también en la recepción de Platón en la Academia Florentina, hasta Leonardo y la frase de Durero de que el mundo está lleno de figuras, y el asentimiento, no sólo clasicista, de Goethe a esta doctrina. Una cosa así ha sido pensada menos espiritual que espacialmente y cualquier teoría nueva de la forma devolvió, por la llamada intuición eidética, intuición categorial desde el punto de vista fenomenológico, a las categorías, ese concepto por lo demás más espiritual, el marchamo de una forma justamente saturada de contenido. Esto en lugar de la dualidad, normal, de forma y contenido hasta el aislamiento formalista del contenido como tal. Lo cual es mucho más idealista que el desplazamiento, por parte de Platón, de las ideas-formas al llamado lugar celeste. Las categorías no se agotan en Platón en lo «formal», de tipo no sensible y sin contenidos; así, las categorías representan siempre, gracias a nuevos retornos a Platón, lo que designa lo figurativo en lo leonino, en lo carmelitano, en lo mariano, en lo fontanal, como figuras no abstractas de índole inconfundible. También representan el diapasón de toda una época: lo feudal, lo capitalista, lo socialista, y en ello las superestructuras de los estilos de construcción y de pensamiento adjudicados a esas infraestructuras. A esa amplitud de lo categorial pertenece también el concepto de lo seminal en todos los tiempos primitivos, de lo crucial en todas las altas épocas de la configuración, de la transformación, que justamente conservan los contenidos esenciales y no sólo los designan de un modo universalmente conceptual. Todo esto, naturalmente, sin el orden fijo, ya arraigándose en los estamentos de tipo platónico, en una pirámide no sólo puramente espiritual, sino además terminada en su construcción. El concepto de forma no tiene aquí en sí nada que se levante sobre lo que ha llegado a ser, sobre lo configurado, es decir, que lo ponga en movimiento como posible figura que sale de sí misma. Incluso el *eros* platónico hacia lo más perfecto permanece sobre todo metodológico, por decirlo así, y no está en las figuras mismas alcanzadas.

SOBRE TERTULIANO Y ORÍGENES

Pero hay otro signo que actúa sobre nosotros, un signo especialmente turbio, que no parece tener relación con el oficio filosófico, el pensamiento, en lugar de la pasividad de la fe. El escritor patristico Tertuliano (160-220), una cabeza apasionada, absolutamente

partidista, audaz, también notable por su estilo, escribe, como la mayoría de los padres de la Antigüedad tardía, un latín africano. Su principio básico es *credo quia absurdum*, creo porque es absurdo, y parece así lo menos filosófico posible. Sin embargo, no se ha abandonado en él la tarea filosófica, ya que se establece, en el lugar de la fe meramente pasiva, el concepto del absurdo que además es afirmado de un modo reflejo. Así, también aparece aquí un pensamiento ilustrado, al menos como pensamiento que desea entender la fe en último término como pensamiento certero de sí mismo. Ciertamente no elimina la falsedad en la mera fe, muy al contrario; pero obliga a la fe a identificarse por medio de un nuevo concepto de sí. El cristianismo está lleno de paradojas como esa de que el creador del cielo y de la tierra haya nacido como un niño pequeño en el pesebre y de que termine en el patíbulo. Lo imposible, lo que parece absolutamente incompatible con la razón, resulta que es verdad, que, en opinión de los cristianos, está garantizada por la revelación. Queda así establecida una tremenda tensión entre el pensamiento humano y los objetos religiosos. Esto no es agnosticismo, ni tampoco sin sentido, sino contrasentido. No se exige, pues, que se crea un sinsentido. Seguimos, por muy tenso que ello sea, en el ámbito de la razón, al ser el contrasentido una categoría lógica, mientras que el sinsentido no lo es. Sinsentido sería una frase así: un hombre y. En cambio, «un círculo cuadrado» no es un sinsentido, sino un contrasentido. El ámbito del contrasentido se puede naturalmente utilizar para mantener también ahí el limitado entendimiento de los súbditos. Ahora bien, el cristianismo, que es absolutamente paradójico, exige la inversión de los móviles del hombre: ¡Amad a vuestros enemigos! ¡Poned la otra mejilla! Lo paradójico se agudizó de tal manera que hubo sectas en Noruega, todavía en el siglo XIX, que proclamaban que el infierno es el paraíso de los cristianos. Los cristianos más piadosos irían al infierno y los demás al cielo, puesto que no hay dicha para el cristiano, sino sólo sufrimiento, sufrimiento y sufrimiento. Y ese sufrimiento y el tormento del infierno constituyen la felicidad de los cristianos.

Y ahora viene algo distinto, absolutamente sorprendente, una paradoja más en este interesante pensador paradójico. Al tener que capitular la razón ante la contradicción y no poder seguir avanzando hacia la verdad y la realidad, sobre todo hacia la decisiva y esencial verdad y realidad, ¿qué ocurre? Debido al rechazo de la razón hasta entonces válida, es decir, de la grecorromana, tiene lugar en Tertuliano un recurso a los sentidos. El mismo pensador que acaba de decir *credibile quia ineptum*, creíble por ser imposible de creer, en-

cuentra en la percepción sensible lo único en que confiar. Lo que la razón humana ha hecho de ello es, desde luego, un sinsentido. Ahí está el arco vacío desde la percepción sensible hasta la revelación; pero la percepción sensible es la claridad meridiana, podría decirse como Feuerbach, lo único que Tertuliano reconoce, de suerte que no sólo regresa conscientemente al estoicismo, sino también a Demócrito y al materialismo desde la lejanía, por decirlo así, al tomar el cuerpo material, tal como nos lo muestran los sentidos, como lo que realmente es y que la razón platónica había hecho desaparecer en sus formas. Tertuliano se vuelve aquí contra los anteriores filósofos idealistas de la Antigüedad. El mismo que enseñaba lo absurdo de la fe como lo verdadero, es un sensualista, más aún, es un materialista por su teoría de que todo lo real es corporal y que, por tanto, lo es el alma e incluso Dios. Según Tertuliano no pueden pronunciarse expresiones raciales sobre la vida anímica de Dios. Éstas no pueden ser aplicadas al supremo objeto. Sin embargo, pueden y tienen que aplicársele determinaciones sensibles. Existe una corporeidad de Dios. La frase de Tertuliano dice: «*Quis enim negaverit deum corpus esse, et si deus spiritus est?*: ¿Quién podría negar que Dios es cuerpo, aunque sea espíritu?» Y prosigue: «*Spiritus enim corpus sui generis in sua efigie*: El espíritu es, pues, un cuerpo peculiar en su imagen.» La naturaleza de Dios es, desde luego, razón y permanece siendo razón, una razón paradójica en grado sumo. Al igual que la naturaleza de Dios es razón suprema, también es corporeidad suprema, con lo que el salto desde la corporeidad que nos es dada por los sentidos a la corporeidad suprema de la suprema esencia no es tan grande como el salto en la razón. La corporeidad de las dos esferas está emparentada. Tenemos, pues, un trozo de materia inteligible allá arriba, en todo lo alto, emparentada con la ὕλη νοετή, la materia pensante, espiritual, del Dios de Plotino. Esto lo dice anticipadamente Tertuliano e introduce un trozo de materialismo en las alturas celestiales a través de la sensibilidad. Tertuliano es justamente, por eso, un eslabón intermedio de la izquierda aristotélica, de tal manera que la materia no sólo se ennoblece, por así decirlo, sino que recibe la máxima dignidad teológica, y no sólo es un componente de Dios, sino que Dios se convierte en un momento de la materia. Y ahora hacemos de nuevo un viraje. El mismo hombre que hace materia a Dios, casi una esfera infinita como los eléatas, ese mismo hombre introduce ahora su teoría de la creación contra la Stoa, contra Aristóteles y, sobre todo, contra Demócrito. Aduce la doctrina del Dios supremo como creador del universo, la cual poseen ciertamente pocas religiones y que, al pare-

cer, procede del dios egipcio Ptah, el dios escultor. Se oculta en esa doctrina un concepto del trabajo, que no se refleja en Tertuliano, porque el trabajo no es cosa noble. El dios de Babilonia es un señor, un guerrero, un alto administrador, pero no es un alfarero, ni un artesano, por lo que no puede haber hecho el mundo; de un asunto tan sucio no se ocupa un señor. Marduc, el dios babilonio, es el gran administrador. Entre los griegos, cuando Zeus aparece, hace ya muchísimo que el mundo ha sido hecho; existía ya cuando aparecieron Urano y Cronos. Sin embargo, hay por todas partes indicios y rasgos de una doctrina de la creación, porque según las concepciones primitivas es natural que alguien haya tenido que hacer el mundo, aunque raras veces o nunca sea el Dios supremo. Algo muy distinto ocurría con el egipcio Ptah, el dios escultor de Menfis. Cuando, en el Imperio Nuevo, Menfis se convirtió en la capital, el dios de la casta sacerdotal de Menfis se convirtió en el dios principal y como él y su camarilla hacen figuras de barro, y como el sagrado escarabajo pelotero forma rodando una bolita de tierra, así ha formado Ptah el mundo. Esto pasó quizás al primer libro de Moisés: al principio hizo Dios el cielo y la tierra. Esto se une en Tertuliano con un motivo que no aparece en la Biblia: que Dios ha hecho el mundo de la nada. De todos modos la doctrina de la creación tiene en la Biblia un papel secundario y al comienzo de la Biblia no habla del problema de una creación de la nada. Hay, sin embargo, agua de las profundidades; hay, pues, también profundidades. Y después habló Dios: «¡Hágase la luz!» Éste es el nacimiento. En Tertuliano el mundo es hecho de la nada, lo que, desde el punto de vista filosófico, ha alcanzado un éxito extraordinario porque Agustín lo ha aceptado. Se encierra ahí un doble sentido aún: «Dios ha hecho el mundo de la nada» —esto se puede expresar en latín con mucha mayor fuerza—. La frase puede significar: *Deus creavit mundum a nihilo*, es decir, «a partir de nada», que es la interpretación usual, o *ex nihilo* de la nada. En este caso la nada es la materia de la que se hizo el mundo. En una creación *ex nihilo*, la nada sería la materia originaria el mundo, presente en él todavía y a partir de la cual sería explicable toda deficiencia, toda molestia, toda torpeza, toda corruptibilidad. Otra cosa aparece aún en Tertuliano. Igual que vimos surgir de repente y por sorpresa, la sensibilidad y la corporeidad, con elementos de un materialismo paradójico, igual de sorprendentemente viene ahora, algo raro que tiene que ver con la salvación, con la soteriología, con la doctrina de la salvación y condenación de las cosas últimas. Y aquí el mismo Tertuliano, quien antes dice que los pensadores son los primeros padres de los herejes, ha permanecido co-

mo un hereje primigenio del cristianismo y ha sido tan poco canonizado como Orígenes. Según Tertuliano, la doctrina de la salvación no está concluida. El evangelio de Cristo no está acabado, no está anunciado del todo y por ello Tertuliano apuesta por el Paráclito prometido por Jesús. El Paráclito tiene una importancia extraordinaria en la historia de la revolución, en concreto en la ideología y la teología de la revolución hasta las guerras de los campesinos. En el evangelio de Juan, 16,7, se hace referencia al Paráclito: «Es bueno para vosotros que yo me vaya, porque si yo no me voy, el Paráclito no viene a vosotros.» Lutero traduce Paráclito por «consolador». En la Biblia de Lutero se dice: «... el consolador no viene a vosotros». Y antes, en el capítulo 15,26, se dice: «Pero si viene el consolador, que yo os enviaré del Padre, el espíritu de la verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí.» Paráclito, *παράκλητος*, significa originariamente en griego nada más que asistente ante los tribunales, abogado. Lutero, sin embargo, lo traduce por «consolador», lo que da al pasaje un aire de casa de párroco protestante. En el pasaje de la Biblia citado se encierra aún algo más. Jesús dice: «... el que yo os enviaré del Padre, el espíritu de la verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí». No se dice: dará testimonio del Padre. Se dice: dará testimonio de mí. El consolador dará testimonio de que el hijo del hombre es una ayuda. Pero, ¿ante quién? ¿Ante el tribunal o ante la cólera del Padre? Y añade: Yo os lo enviaré, yo; no lo enviará el Padre, y dará testimonio de mí. Se ve en la separación del Padre y el Hijo el marcionismo de un evangelio de un Dios completamente nuevo. Esto es, rebelde, peligroso, es apostar lo humano contra lo divino; el hombre es mejor que sus dioses. A pesar de esto, Tertuliano no se sintió impedido para unirse más tarde a la guerra contra Marción, sin por ello abandonar del todo el espíritu de la verdad entendido al modo de Marción. «Espíritu de la verdad» es originariamente un término tomado de los persas y se refiere, entre ellos, al persa Zoroastro como portavoz recurrente de Ormuz, dios de la luz, y no evidentemente a Jesús, ni al Paráclito cristiano. Ormuz es, en la religión persa, un enviado de la luz participada no en la creación, sino en su elevación mesiánica. Este espíritu habla luego del Paráclito, que es enviado por Cristo y que pronto fue entendido como el mismo Cristo que vuelve una vez más y culmina su obra. Éste es el motivo que mueve a Tertuliano a declarar el evangelio como incompleto, de tal manera que la Iglesia no puede administrar ninguna verdad absoluta. La verdad de la Iglesia puede encapsularse o completarse de tal modo que aparezca un sentido totalmente distinto. Es decir, adelantando acontecimientos, di-

gamos que tras el primero y el segundo Testamento viene un tercer Testamento que aún está en gestación. Esto no se limita sólo al cristianismo. La doctrina de que el fundador vuelve, y que luego quizás diga algo muy diferente que no está en contradicción con lo dicho hasta entonces, pero que es mucho más profundo y radical, aparece también entre los musulmanes. El Paráclito musulmán se llama Mahdi. La doctrina musulmana del Paráclito se convirtió, en 1880, en el Sudán, en la ideología de un movimiento nacional revolucionario. También en el cristianismo apareció el Paráclito y precisamente Tertuliano se adhirió a él. En Pepuza, una ciudad del desierto, surgió en el año 155 d. C. un derviche cristiano, de nombre Montano, que erigió en ella su propio imperio no sólo contra el Estado romano, sino también contra la corrupción de la iglesia católica. Era un imperio herético en el que se liberaba a los cristianos de las ataduras burguesas de la Iglesia degradada; en el que se reunieron los elegidos, se eliminó la propiedad, se volvió a las comunas primitivas, al primitivo cristianismo comunista, preparándose así para el viaje de la Jerusalén celeste. Unos cincuenta años después se adhirió Tertuliano a aquel montanismo muy debilitado ya. Precisamente porque creía en la próxima vuelta de Cristo, en un evangelio que aún no había saltado por los aires y, por tanto, era imperfecto, y que tenía en el Paráclito su última palabra, aún no pronunciada. No es necesaria ninguna referencia a la fuerza con que esta doctrina ha actuado en el cristianismo herético posterior. La encontramos de nuevo alrededor del 1200 en Joaquín de Fiore, abad de Calabria, y aparece todavía en Lessing como el tercer evangelio, en su *Educación del género humano*.

Orígenes (185-254) se esfuerza por lo mismo y tampoco fue declarado santo. Y esto, sobre todo, por su doctrina sobre el triple sentido de la Escritura. Según esa doctrina hay un sentido literal, otro moral y un tercero simbólico-espiritual en la Biblia. Los hombres sencillos, los *hylicos*, es decir, los de carne y hueso, leen sólo literalmente, se ocupan sólo del sentido inmediato, al cual permanecen aferrados. Los *psychicos*, las naturalezas anímicas, ven detrás el otro sentido, el moral. Pero sólo los *pneumaticos*, los que están llenos del espíritu, aquellos en los que influye la fiesta de Pentecostés, el derramamiento del Espíritu Santo, del ἄγιον πνεῦμα, ven el tercer sentido. El tercer sentido de la Escritura corresponde en Orígenes, más o menos, al que Tertuliano interpretaba con el *vohu mano*, con el espíritu de la verdad. El tercer sentido se revela ya aquí a aquel que participa del espíritu, aunque falta aún su plenitud. Además de en aquellos que ya hemos citado como Paráclitos, esta doctrina

influye todavía muchos siglos después precisamente sobre los grandes ideólogos de todos los movimientos heréticos de la baja Edad Media, como Joaquín de Fiore, e Isaías del siglo XIII. Éste incluye en lo ya recibido una novedad, pues Orígenes habla sólo de una triple concepción, a saber: la *hylica*, la *psychica* y la *pneumatica*, mientras que Joaquín de Fiore hace irrumpir al tiempo en el espacio interpretativo inaugurado por Orígenes, y dice: «Las tres concepciones corresponden a tres épocas de la historia y a sus tres Testamentos. El primero es la época del temor, el segundo la época de la iglesia y también del amor, y el tercero, que ha de venir, es la época de la señal, de la iluminación, de la democracia mística de todos los hombres.» También éste es llamado por Joaquín el *tertium imperium* (*drittes Reich*), utilizando una expresión que mucho más tarde se ha convertido en la mayor vergüenza de sí misma. Joaquín creía que la tercera época, la del espíritu, sobrevendría alrededor del año 1300. Lo novedoso en Joaquín es que hizo de la filología filosofía de la historia, pues la triple lectura de un escrito, que hay en Orígenes, es ya filología. La concepción histórica de un tercer Testamento estuvo viva en todos los movimientos revolucionarios laicos del siglo XIV y también en los Hermanos del espíritu libre de Colonia. También la secta musulmana de los Hermanos del espíritu puro en Basora, los sufíes, y, en parte, otras sectas revolucionarias tienen su origen en el tercer sentido de la Escritura de Orígenes. Y de la expresión «espíritu libre», de los Hermanos del espíritu libre, se deriva la expresión de la Ilustración «espíritu libre» o «libre pensador» que tienen, por tanto, su origen en Orígenes a través de Joaquín. Lo que comenzó con Orígenes es importante desde la perspectiva históricosocial, pues la virtud cristiana de la esperanza, también en el Paráclito, queda limitada de ahora en adelante. El que está lleno del espíritu, el que está *legens spiritu intus docente*, leyendo dentro de sí con el espíritu, el que es un espíritu celoso, a ése se le revela ya, aquí y ahora, el tercer evangelio, aunque su plenitud falte todavía. Lutero fue el primero en utilizar la expresión espíritu celoso, próxima a espíritu libre, como un insulto. Tales espíritus celosos fueron los jefes de la guerra de los campesinos, Nicolás Storch, Tomás Münzer y los anabaptistas de Münster. Estos espiritualistas activos explicaban el sentido de la Escritura por venir con una óptica comunista: *Omnia sint communia*, como reproducción del reino del amor en la tierra, sin emperador, sin señor.

SOBRE AGUSTÍN

Agustín (354-430) es el último filósofo de la Antigüedad, en el umbral de la sociedad clerical y feudal de la Edad Media. Agustín, al igual que Tertuliano, procede del Norte de África, lo que se nota también en su latín, fogoso, nervioso, y también de una solemnidad irritante. Educado en Cartago, fue una persona fuerte, apasionada, de gran voluntad, como rara vez se ha dado en la filosofía con una tal intensidad. Arrastrado aquí y allá por impulsos contradictorios, su padre fue un seguidor de la antigua religión, es decir, del llamado paganismo, mientras que su madre era cristiana. Su juventud fue desenfrenada y turbulenta, no sin riqueza, y, según sus propios informes y confesiones, la de un libertino. De pronto le entró un hastío, que todavía no es un despertar cristiano, no es arrepentimiento, y la otra parte de su naturaleza, o más bien su otra esencia, empieza a aparecer: la que le empuja a la escritura filosófica. Esta otra parte de su ser aparece primeramente como inquietud religiosa, como nostalgia religiosa, como desesperación ante el abrumador misterio de la existencia. La inquietud religiosa le llevó primero a los maniqueos, a su doctrina sobre la oscuridad y la luz, sobre la lucha de las tinieblas con la luz, sobre el combate entre el bien y el mal. Esto era una proyección a proporciones cósmicas de lo que llevaba en su propio pecho. El maniqueísmo no le retuvo mucho tiempo, y el hombre que había buscado respuesta y salvación en ese mágico mundo oriental, se convirtió en Roma en un escéptico de la escuela académica, que sobrevivía desde Pirrón. Pero también en el escepticismo continuó insatisfecho, hasta que por fin, gracias a la influencia del obispo Ambrosio de Milán, fue ganado para el cristianismo. Esto ocurrió después del 387; así pues, Agustín, el padre de la Iglesia, se hizo cristiano a la edad de treinta y tres años. Su mentor, el obispo Ambrosio, era el mismo ante quien el emperador Teodosio hubo de hacer penitencia. Históricamente, constituía un fenómeno completamente nuevo, que anunciaba ya la sociedad clerical y feudal, el hecho de que el emperador romano hiciera penitencia por un delito ante un obispo. El emperador romano mismo había sido un dios en la época pagana, al cual se había dedicado un templo. La inquietud que llevó finalmente a Agustín al cristianismo se basa en la lucha entre su naturaleza voluntariosa y su nostalgia de la paz. En el cristianismo encuentra la visión beatífica, pero de tal manera que jamás se apaga ni se sacia la fuerza de la voluntad, la inquietud, el empuje, el fermento, sino que aparece siempre de nuevo, y siempre de nuevo la paz quiere hacerle justicia con el apa-

ciguamiento, e incluso con la virtud dianoética de Aristóteles. Todo esto, que en la vida de Agustín no llega a solventarse y sigue siempre en una lucha interior, proporciona también los temas básicos de la Edad Media. Será el contraste entre las dos órdenes monásticas, los franciscanos y los dominicos; entre el primado de la voluntad, que incluye todas las emociones, por consiguiente también el amor, e incluso el cristianismo práctico, la *vita activa*, y el primado del entendimiento, que en los dominicos se orienta a la contemplación, a la visión beatífica, a la abstinencia de los impulsos salvajes. «Se han quedado dormidos los impulsos salvajes con toda su arrebatada actividad, empieza a nacer el amor al prójimo, el amor a Dios comienza a sentirse», se dice en el *Fausto*. Y a su término aparecen el *Pater Ecstaticus* y el *Pater Seraphicus*. El *Pater Ecstaticus* es el ardiente, en el cual el amor trabaja, se abrasa, se consume; el *Pater Seraphicus* flota en una actitud de tranquila contemplación, como un arco iris sobre una inundación, donde no es ésta, sino el arco iris lo importante. Este contraste se encuentra en los presupuestos de la teoría del conocimiento de Agustín; por una parte, hay en él la decidida voluntad de escudriñar el interior, incluso en el conocimiento, con un cambio de interpretación del conocimiento del mundo al conocimiento de sí mismo y con una intencionalidad del conocer, incluso de la lógica, que no permite comprender como tal nada adonde la atención se dirija voluntariamente. Pero más importante que la vía hacia la interioridad es para nosotros el presupuesto contrario, que representa la *teoría de la iluminación* del conocimiento, así llamada por Agustín, y que constituye lo objetivo, lo que se orienta a la contemplación, a la consideración beatífica del *Pater Seraphicus*. La teoría de la iluminación afirma: sólo se puede conocer si existe claridad en el mundo. Así como un cuerpo sólo se puede ver cuando está iluminado, así también sólo se puede conocer cuando hay una luz sobre los objetos, que los hace visibles, es decir, cognoscibles, para el entendimiento que comprende; el mundo debe ser, pues, iluminado. Aquí tenemos, en esta teoría agustiniana de la iluminación, un uso gnoseológico de la teoría plotiniana de la emanación de la luz, que se derrama sobre el mundo, lo cual nos remite también a Platón. Pero en Agustín, debido a la orientación gnoseológica de la cuestión, no se trata de una teoría objetiva de las ideas, ni de que el mundo haya surgido, como en Plotino, por la luz que se derrama sobre la nada. Él es un cristiano y cree en la creación por Dios desde la nada. Sin embargo, asume el concepto de derramamiento. Él dice: «Todo conocimiento es efecto de la luz, que hace visibles los objetos con su destello y que da visión a la capacidad de

conocer.» Aquí tenemos un *problema*, hasta entonces poco atendido, del aspecto objetivo del conocimiento. Los antiguos escrupulos gnoseológicos de los sofistas, y después de los escépticos, se refirieron únicamente al mecanismo del conocimiento. Esto es lo único que se examina: hasta qué punto está en condiciones de conocer y dónde se hallan los límites del conocimiento en ese mismo mecanismo. Muy otro se presenta el problema cuando se pregunta: cómo tiene que estar constituido el objeto para que sea cognoscible. Esta pregunta, que Agustín sólo contesta mitológicamente mediante una fuente de conocimientos del todo trascendente, atañe a lo objetivo en el sentido en que la luz que ilumina los objetos no cae sobre ellos desde el mecanismo del conocimiento, sino que representa ella misma la condición real y objetiva del conocimiento del objeto. Si pues, la teoría agustiniana del conocimiento está claramente llena del contraste entre la voluntad subjetiva de la atención y la luz objetiva sobre los objetos iluminados, entonces este contraste aparece también en los análisis especiales de las categorías (tiempo-fin). Vamos a ocuparnos aquí, primeramente, de la categoría fundamental de la historia, es decir, del *tiempo*, que, precisamente por la mencionada contradictoriedad, es visto por Agustín con un carácter problemático como no había ocurrido hasta entonces.

¿Qué es, pues, el tiempo?, dice Agustín. «Si nadie me lo pregunta, entonces lo sé; pero si quiero explicarlo a uno que me pregunta, entonces ya no lo sé... Pero, ¿cómo se puede decir que esos dos tiempos, pasado y futuro, existen, si el pasado ya no existe y el futuro no existe aún? Si el presente fuera siempre presente, sin perderse en el pasado, entonces ya no sería tiempo, sino eternidad... ¿Quién dirá en serio que no hay tres tiempos, pasado, presente y futuro, tal como aprendimos siendo muchachos y según enseñamos a los muchachos, sino que sólo existe el presente, porque los otros dos no existen? ¿O existen éstos, y entonces cuando el futuro se hace presente lo que ocurre es que sale de algún lugar oculto, y entonces también ocurre que el presente, al hacerse pasado, desaparece en algún lugar oculto? Y cuando se habla de ver el futuro, no se quiere decir que se vea lo que aún no existe, es decir, una visión del futuro propiamente dicho, sino sólo de sus causas e indicios, que ya existen; éstos no son para el visionario futuros, sino presentes; desde ellos ve él el futuro y lo predice... Cuando la actividad actual empuja el futuro hacia el pasado; cuando aumenta el pasado mediante la disminución del futuro, hasta que éste es totalmente devorado y convertido en pasado, tenemos que concluir en verdad: el tiempo es precisamente tiempo porque tiende al no-ser... Lo que hasta aquí

ha quedado claro es que ni el futuro ni el pasado existen, y que en realidad no se puede decir que existan tres tiempos, pasado, presente y futuro. Más exacto sería decir: hay tres tiempos, un presente de las cosas pretéritas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas futuras. Pues en nuestra alma hay estas tres cosas que no veo en ninguna otra parte. Presente de cosas pretéritas es la memoria; presente de las cosas presentes es la consideración actual; presente de las cosas futuras es la expectación... Pues no es largo el futuro, que no existe, sino que un largo futuro es una larga expectación del futuro; así, tampoco es largo el tiempo pretérito que no existe, sino que un largo pasado es una larga memoria del pasado. ¿No reconocerá entonces el escéptico que un largo lapso de tiempo no se hace largo más que mediante muchos momentos pasajeros, cuya duración no es simultánea, pero que en la eternidad nada es pasajero, sino que todo es presente, y que, en cambio, ningún tiempo es del todo presente? ¿No reconocerá, finalmente, que todo pasado es desalojado por el futuro, que todo futuro sigue al pasado y que todo pasado y futuro mana y es producido por el presente eterno?» Las *Confesiones* de Agustín se mueven en esta parte en grandes categorías filosóficas. Así, el tiempo es la forma del acontecer, pero Agustín no lo concibe en la forma silenciosa en que se lee en las estrellas, ni como medida del movimiento, según Aristóteles, el cual lo considera muy objetivamente. Antes bien, para Agustín el tiempo es algo muy cercano a nosotros, incluso es lo que nosotros mismos propiamente somos. Somos todo lo que en el tiempo ocurre. Somos sus víctimas. El tiempo es enjuiciado con mucho pesimismo; esencialmente como la forma de la *mutabilitas* del mundo, de su inestable mutabilidad. Mutabilidad quiere decir aquí transitoriedad. Pasar es más importante o más visible que devenir, en este mundo distanciado de la luz, de suerte que el tiempo es considerado con pesimismo, exactamente a imagen de un reloj de arena: el tiempo rueda, cae abajo, es un extraño fluir hecho de algo que no es. O sea, desde el futuro viene hacia nosotros una corriente; ésta pasa por una estrecha hendidura, que es el instante, el ahora. Y en ese mismo instante sigue fluyendo el tiempo hacia lo que ya no es, hacia el pasado. Así pues, el tiempo es un instante muy delgado y breve del ser, que se halla entre dos no-entes. Éste es el estado en el que pasamos nuestra vida, a diferencia del estado de la pura visión, el estado en Dios, para el cual no existen los modos temporales pasado, presente y futuro, sino que todo lo ve al mismo tiempo, que tiene, por tanto, ese *nunc stans* que constituye nuestra meta suprema y que sólo se puede alcanzar fragmentariamente en la *unio mys-*

tica, en la efusión mística. Con ello hemos llegado a un concepto que será muy importante en la escolástica: el *nunc stans*, el ahora estable, el estado normal de la omniconciencia divina. Desde este *nunc stans* se extiende una línea hasta el «diré al instante: quédate, jeres tan hermoso!», del *Fausto*. El instante que permanece es una *contradictio in adjecto*. Pero en Agustín, y más tarde en el místico Eckhart, en el *Sermón del nacimiento*, es el verdadero ser. Aquí, sin embargo, no se considera el *nunc stans*, como debería ser, como algo que se halla en el futuro, en el sentido de un todavía-no-ser; eso sería demasiado amor al mundo. No se ve ninguna irrupción del futuro en el pasado, sino que en Agustín nos encontramos con el concepto de tiempo propio del pesimismo, del envejecimiento y de la melancolía. En la definición agustiniana del transcurso del tiempo, el futuro no encierra ningún tipo de novedad, sino que va rodando y con ello desaparece sin dejar rastro. Y además con tal duración, que se hunde completamente en el pasado. Aquí se abre una gran contradicción entre esta parte de las *Confesiones* de Agustín y el futuro posterior, es decir, el futuro *Apocalipsis*, celebración apocalíptica e historia de la salvación hacia él en la *Civitas Dei*. No hay ninguna conciencia utópica, ninguna conciencia primaria de futuro, sino que es sólo la conciencia del pasado lo que hay en la consideración del tiempo del largo fragmento transcrito. De todos modos, se examinan los problemas del concepto de tiempo, la incesante inquietud del tiempo, pero con la tendencia a un presente como presencia, y con la expectativa de un futuro como siendo en la actualidad. Un problema agustiniano subyace, por ejemplo, a la conocida leyenda del monje de Heisterbach, que se va al bosque a meditar, después de una misa temprana, sobre el sentido de la sentencia de que ante Dios mil años son como un día y un día como mil años. Una sentencia agustiniana. Después de haber pensado sobre ello sin encontrar solución, oye sonar las campanas, vuelve a su monasterio y encuentra su sitio ocupado; no hay más que monjes desconocidos. Corre al abad, a quien tampoco conoce, busca en la crónica del monasterio y encuentra que hace trescientos años un monje con su nombre salió al bosque y nunca jamás volvió. Así pasaron para el monje trescientos años que le parecieron una hora. También estas consideraciones medievales sobre el tiempo se hallan en el concepto paradójico de tiempo de Agustín.

El mismo hombre, pues, que describe al tiempo tan peyorativamente tiene, por otra parte, una imagen optimista, dinámica y combativa de la historia. Agustín es el creador de la *filosofía de la historia*. Su obra *De civitate Dei* contiene la primera conciencia his-

tórica en el sentido de una conciencia dramática. La filosofía de la historia nace aquí de la teología; en la historia bulle una lucha de la luz contra las tinieblas, que se desarrolla en diferentes actos y cuya historia tiene una meta. La *Civitas terrena*, la sociedad terrenal, es sustituida por la *Civitas Dei*, de la cual hay ya indicios en la *Civitas terrena* fragmentariamente, en los mártires, en los sacrificios y en los profetas. Cristo significa aquí el punto de giro entre la *Civitas terrena* y la *Civitas Dei*. Con una creencia absoluta en una leyenda condimentada como historia, hace Agustín transcurrir el acontecer histórico sobre Adán, Noé, Moisés, tal como se encuentra en la Biblia; de ahí pasa a los griegos, cuya historia, sin embargo, carece de importancia para su punto de vista soteriológico. A continuación viene la aparición de Cristo, la preparación y peregrinación de los cristianos sobre la tierra y la conquista del mundo para la luz de Cristo, y, por último, el punto final de la historia. Al comienzo está el pecado original, el centro lo constituye la aparición de Cristo y el punto final de la historia es el juicio final, donde se separan los machos cabríos de las ovejas y la luz de las tinieblas, donde la luz triunfará y las tinieblas serán arrojadas al abismo. Desde el punto de vista de la *Civitas Dei*, niega Agustín toda paz y todo compromiso con Roma, muy al contrario que Pablo, y denomina a todas las instituciones de la Roma mundana *latrocinia*, cuevas de ladrones: el emperador y el Estado forman el reino del diablo. La *Civitas Dei*, en cambio, sería un *Sabbat*, que Agustín describe con una expresión audaz, con lo inacabado, desde el punto de vista de Tertuliano, no de los Testamentos, pero sí de la creación. La frase es esta: *Dies septimus nos ipsi erimus*, el séptimo día seremos nosotros mismos: en la revelación de un *eschaton* que todavía no ha llegado, sino que se encuentra en la espera del *erimus*.

FILOSOFÍA CRISTIANA DE LA EDAD MEDIA

1. LA ACTIVIDAD DOCENTE Y EL LIBRO

Al brotar algo nuevo en el pensamiento vivo, no puede aún leer por sí mismo su propio texto. Se suele comenzar la Edad Media con las invasiones bárbaras, aquella irrupción de los germanos en el mundo antiguo, que comienzan con incursiones de rapiña y terminan fundando reinos, y que ponen fin a la época cultural grecorromana. No obstante, a pesar de todas las transformaciones que se dan en el paso de la sociedad esclavista al feudalismo, esa revolucionaria interrupción no significa una ruptura completa con la tradición ni un inicio absoluto de la cultura desde unos comienzos germanos. Sea cual fuere el modo de presentarse, tanto en la formación social como en el arte, ese rasgo tradicional que se mantiene en el cambio, lo hace de un modo especial en el campo que aquí nos ocupa, en la construcción del pensamiento. Tanto en la acción mediadora de la actividad docente como en la forma de exposición metódica, continúa una recepción de la filosofía antigua, a pesar de la transformadora ruptura que se produce en la sociedad y del giro contra el mundo antiguo. Toda la Edad Media está traspasada por una incesante asunción de ideas por el renacimiento carolingio, y luego el ottoniano, muy cercanas aún a lo que iba a renacer. No es que no hubiera tradición, sino masas de tradición que amenazaban con aplastar más bien, era lo que constituía el fundamento. En el primer período de la escolástica se recordaba a Boecio, aunque era pagano, e incluso hubo curiosos intentos de cristianizar a Séneca. Se estudió, con graves consecuencias, el escrito *De quinque vocibus*, del neoplatónico Porfirio, que mediante una exégesis de la doctrina categorial de Aristóteles sacó a discusión el problema de los universales. Se asumieron también en este contexto gran cantidad de reminiscencias neoplatónicas. Y naturalmente, Agustín y los padres, pertenecientes aún a la Antigüedad, impusieron la orientación y la

autoridad para el incipiente pensamiento de la escolástica medieval. Hubo, desde luego, también un pasajero rechazo de la antigua herencia; así, por ejemplo, la Iglesia se opuso durante algún tiempo a Aristóteles porque su filosofía conduce a conclusiones panteístas. Pero ese rechazo terminó a más tardar hacia el año 1100, bajo influencia árabe, a través de Gilberto de la Porrée. Ya desde un principio, desde Proclo, que fue, por decirlo así, el primer escolástico y de quien hablaremos más adelante, aparecieron influjos antiguos sobre la escolástica no sólo en los contenidos, sino incluso en la forma de exposición, en su consumada sutileza y disposición de la materia. Esto en lo que concierne a los presupuestos recogidos de la tradición. Queda aún por señalar brevemente, a modo de introducción, el rasgo fundamental de la escolástica: se orienta hacia la incipiente jerarquía teocrática y somete el saber bajo la fe. De todos modos, este saber, con su gran carencia de experiencia, muestra mucha falta de libertad, junto con especulaciones meramente teológicas del clero dominante y con algunas supersticiones. No obstante, a pesar del mandato expresamente apologético, se fue imponiendo de vez en cuando y en gran escala, desde el saber mismo, la convicción de que, a la inversa, la fe debe someterse al saber, y esto es lo que aquí nos importa. Así pudo, por fin, transformarse el *Credo quia absurdum* en el *Credo ut intelligam*, de Anselmo de Canterbury, como una renovada exigencia de la filosofía contra sus servicios de esclava dentro de la teocracia.

En cuanto a las formas de la actividad filosófica escolástica, salta a la vista la estrecha unión de la escuela y la organización universitaria medieval con los tipos de enseñanza, investigación y exposición. La formación comenzaba con el *Studium particulare* en las escuelas monacales y palatinas, y proseguía después con el *Studium generale* en las universidades. Muy pronto ya se impuso en éstas la división en facultades, una inferior y tres superiores. Éstas eran la de Medicina, en la que destacaba sobre todas la Universidad de Salerno; luego la de Derecho, con Bolonia como sede principal, y finalmente la de Teología, representada sobre todo por París. La inferior, la filosófica, se dividía en las siete artes libres, las «artes liberales», y ofrecía dos ciclos: el *Trivium*, con la gramática, la retórica y la dialéctica, es decir, el arte de disputar, y el *Quadrivium*, que abarcaba la geometría con la geografía, la aritmética, la astronomía y la música. Precisamente la pertenencia de esta última a la enseñanza científica merece un poco de atención. Esa pertenencia significa, en último término, que la música no era concebida como arte, sino como una especial disciplina del saber. Y al contrario que los pintores, o inclu-

so los ejecutores musicales, los compositores medievales no eran considerados artesanos, sino que formaban parte del gremio académico, marcado por la formación latina. Aquí seguía actuando la doctrina de Pitágoras, acerca de la armonía de las esferas, transmitida por Boecio, en la cual la música y su teoría adquirían proporciones cosmológicas, es decir, formaban parte de la astronomía. Esta asignación de la música a las ciencias se mantuvo aún hasta el cantor de Santo Tomás, Bach. Llegamos ahora a la actividad docente misma, de la Edad Media, tal como parece ir unida a la escolástica, altamente organizada, ordenada, jerarquizada y que remitió algunos restos todavía a nuestras universidades, al menos nominalmente. Mencionemos, pues, con brevedad las formas que surgieron: Estaba la *lectio*, la lección, basada en sentencias que a menudo eran citas de autoridades y también pasajes bíblicos. A las sentencias seguían interpretaciones y comentarios; la Edad Media fue una época de gran florecimiento de los comentaristas. En las *lectiones*, los escolares, incluso los bachilleres, escuchaban en actitud receptiva, tal como es también corriente en las clases actuales. Sólo en las *disputationes*, que se celebraban cada una o dos semanas, es cuando los estudiantes tomaban la palabra. La *disputatio* se abría con una *quaestio*, el planteamiento de un problema que exponía el profesor presidente y que somería como tesis cuestionable a la discusión subsiguiente. La discusión se llevaba entre un *defendens*, un defensor, y un *opponens*, un adversario, los cuales arrojaban los argumentos y contraargumentos en breves y agudos silogismos, asemejándose así, tanto en la defensa como en el ataque, con su destreza y agilidad, a los caballeros de los torneos. Por cierto, este rigor aquí descrito y la estricta organización de la actividad docente no necesitaban en la Edad Media los somníferos del cliché, pues en ella la inteligencia no constituía ya una desviación, como ocurriría más tarde en el catecismo de la neoescolástica. Además de los dos principales actos académicos de la *lectio* y la *disputatio*, se celebraban, a intervalos mayores, los llamados *quodlibeta*, o sea, reuniones sobre temas a discreción, sobre asuntos marginales, sobre cuestiones que no encajaban sin más en el rigor de lo sistemático y que incluían, por ejemplo, experiencias de la vida cotidiana, conflictos morales, etc. Lo más palpitante, lo interesante, lo que no entraba en una forma encorsetada, eso es lo que se trataba en una sesión de *quodlibet*. Todas esas diferentes formas encontraron su expresión escrita. Había libros sobre *quodlibeta*, sobre todo en la escolástica tardía; había colecciones de sentencias; había numerosos comentarios, y había grandes exposiciones, las *Summas*, que estaban determinadas en su forma y dis-

posición por las *disputationes*. La gran afinidad entre la forma de enseñanza y la exposición en libro era ya potenciada por el hecho de que apenas hubo un sabio medieval fuera de la actividad docente de las universidades. Y éstas recibieron, por último, su nombre de la *universitas*, que significa corporación, en este caso corporación de los letrados. Muy de otro modo fueron algunos sabios de la época burguesa: Fuera tanto de cualquier corporación de su gremio profesional como de la obligación docente, a menudo se sirvieron más bien de la forma ensayística libre, en lugar del sistema del largo currículum docente; piénsese en Bacon, Locke y Hume, que permanecieron al margen de la Universidad. Las *Summas* medievales son los momentos de esplendor, las manifestaciones monumentales del trabajo de los sabios, los resúmenes sistemáticos de todos los conocimientos científicos, penetrados por la filosofía, que entonces había y que nos ha transmitido la Edad Media. Alberto Magno, Tomás de Aquino y otros escribieron *Summae philosophiae* o *Theologiae*. Hubo en esto una verdadera inundación. Como aún no se había inventado el arte de imprimir, las *Summas* contenían una gran cantidad de citas textuales de otros libros. El que adquiría una de esas *Summas*, que sólo se difundía en forma manuscrita, ése poseía toda una biblioteca, no sólo de las opiniones del autor, sino también de las opiniones con las que el autor había discutido; pues para discutir con ellas tenía antes que exponerlas, ya que los libros citados eran inaccesibles. Lo que se echaba en cara, por ejemplo, al estoico Crisipo, de que sus setecientos libros se componían en gran parte de citas, eso mismo ha de decirse también de las grandes *Summas*. Dentro de la misma escolástica se satirizó sobre el volumen de las *Summas*. Así, Rogerio Bacon, el primer gran empirista entre los escolásticos —a quien no hay que confundir con Francis Bacon—, dijo de la enorme *Summa* del escolástico Alejandro de Hales: «*Magna summa illa, quae est plus quam pondus unius equi*: aquella *summa* colosal que pesa más que un caballo.»

Veamos ahora las cosas positivas en la disposición de las *Summas*. Esto saltará a la vista en cuanto les dé a conocer el esquema del sistema medieval. Este esquema procede precisamente de las *disputationes* y es un ejercicio riguroso y escolar. No existe ningún libro, ninguna gran *summa* medieval que no haya seguido este método.

1. Exposición del punto en cuestión con claridad y precisión. Ésta es la *quaestio*, que ya conocen, y eso en cualquier problema.

Para cada nuevo problema se repite esta secuencia de exposición e investigación.

2. Objeciones, contraargumentos, negaciones contra el punto en cuestión, tanto contra su afirmación como también contra su formulación, o incluso contra el sentido de la solución que a veces se insinúa ya en la formulación. El poner esto de relieve era en las *disputationes* la tarea de los oponentes. El punto en cuestión podía aparecer también como tesis cuando estaba ya muy orientado a una respuesta. De todos modos, en forma cortés era ya una tesis que se presentaba a discusión como una pregunta; pues la segunda parte del esquema, la que seguía a la *quaestio*, se llamaba las *objectiones*. Esta palabra, objeciones, se ha conservado en inglés, sobre todo en el procedimiento judicial inglés, en su antiguo sentido: «*I must make now an objection*: tengo que hacer una objeción», se dice al anunciar una réplica. Ahora bien, esto no es una objeción vacía, sino un tipo de objeción con armadura, con fundamento. La objeción surge en las *Summas* escolásticas por parte del autor mismo, el cual se multiplica aquí; aparece objetivamente frente a sí mismo y desarrolla la objeción desde su propia tesis, es decir, se dificulta a sí mismo el trabajo.

3. Tratamiento positivo del punto en cuestión, la *negatio negationis*, la negación de la objeción. Este tratamiento positivo eleva entonces la tesis a la categoría de *corpus articulis*, de un cuerpo articulado o, literalmente, de un cuerpo del artículo: El tercer punto, otra vez, pues, completamente unilateral. La negación en cuanto objeción ha aislado lo negativo y lo ha representado de un modo elevado; el *corpus articuli* expone lo positivo, lo que coincide afirmativamente con la tesis, de un modo aislado también y elevado, para que se vea más claro.

4. Conciliación, es decir: una nueva reseña de las objeciones, de las dificultades, desde la afirmación de la tesis, para averiguar la medida ponderada. O sea, se evitan los extremos, tanto el negativo como el positivo, y se busca una conciliación por la cual la verdad aparezca en el medio, lo cual recuerda la *μεσότης*, la medida ponderada de Aristóteles, ya conocida en la Edad Media. La afirmación de que la verdad se encuentra en el medio y que ningún extremo puede ser verdadero y sólo deben ser considerados para que resplandezca la verdad, forma parte del ejercicio escolástico. La conciliación como meta se iniciaba con las palabras *ad objectiones respondeo dicendum*, a las objeciones respondo diciendo.

Buscar el medio sabiamente, el compromiso sabio —eso correspondía también a la táctica de la iglesia—. Había un cierto centris-

mo; los exaltados de la izquierda y de la derecha no eran rechazados del todo, pero se mantenían recíprocamente a raya ante la palabra equilibradora. Esta situación tenía al principio como modelo la medida de los caballeros, pero era ya sorprendentemente burguesa; concierne al centro, a la clase media, a lo que se halla entre los esclavos sin propiedad y la nobleza feudal, es decir, la burguesía. En la filosofía social de Tomás de Aquino hallamos también, en cuanto a contenidos y no sólo en lo formal, muchos rasgos burgueses: antipatía frente a los caballeros, frente a la nobleza feudal, apoyo al centro de la ascendente burguesía acomodada, junto con su inclinación al compromiso, tal como se muestra aún en el sistema educativo inglés, tan vinculado hasta hoy a la tradición medieval. Lograr un compromiso es considerado como algo muy bueno en este campo, lo mismo que en el mundo de los negocios y en la diplomacia. Por cierto que en el motivo escolástico de la conciliación se trata, desde el punto de vista ideológico, de los primeros albores de las nuevas relaciones de clase. Pero por lo demás, la estática del sistema cerrado, dibujado aquí someramente, refleja, a pesar de su dialéctica metodológica, la tectónica de la sociedad estamental jerárquica, que sólo utilizaba la contradicción para eliminarla pulcramente o para realizar torneos, tras los cuales se daba un caballeresco apretón de manos. A esto estaba también encaminado el formalismo lógico de la escolástica, que suministraba las inviolables reglas del juego. Pero la escolástica, a pesar de haber llevado la lógica formal a alturas altamente diferenciadas, gracias al escaso material empírico disponible, no se quedó con sus rigurosas distinciones en el estrecho ámbito del formalismo, sino que fue arrastrada por sus sutiles esfuerzos de pensamiento hacia problemas de tanta envergadura como el de la cuestión de los universales, que aún no ha quedado resuelta en el debate con el idealismo. Lo mismo cabe decir de la pregunta escolástica de si la primacía la tiene el entendimiento o la voluntad. El trasfondo clerical y el papel ancilar de la filosofía con respecto a la teología, que pretendían obligar a expresar las verdaderas reglas de la religión (*veras religionis regulas exprimere*), no lograron impedir la profundización y dura discusión de esas decisivas cuestiones fundamentales. De todos modos, muy pronto desapareció en gran escala el fondo teológico en algunos escolásticos, como Abelardo o Berengario de Tours, que establecía la razón frente a la autoridad; o Rogerio Bacon, el temprano empirista inglés del siglo XIII, mucho antes de Francis Bacon. Éstos, por su parte, pertenecen a los precursores del primitivo nominalismo burgués. Capítulo aparte forma aquel espíritu epocal que une de un modo tan llamativo las cons-

trucciones del pensamiento y la arquitectura: La penetración sutil, la conjunción grandiosa y la eminente unidad de las sumas escolásticas, cómo reaparecen en la sutil estructuración, en el rico movimiento de la ornamentación y en las eminentes proporciones de las catedrales góticas, especialmente de la de Estrasburgo. Y aún más: la fuga bajomedieval permite escuchar hasta Bach ese diapasón. Todavía hay otro problema de herencia en lo positivo de la forma escolástica, en su *disputatio*, que enfrenta tan duramente al *defendens* y al *opponens*, y que pone en claro las dos caras de un mismo asunto, para luego buscar soluciones separadas. Esto podría realizarse de una manera nueva en cualquier investigación científica sobre un tema candente. Por ejemplo, sobre un tema tan difícil y expuesto a malentendidos como es el del azar. O sea: ¿existe el azar?, ¿y qué papel desempeña? Desde el punto de vista marxista se acepta el azar; no somos deterministas absolutos; el azar es otra forma de necesidad. Y, ¿existe azar en la historia? Claro que sí; pero no un puro azar; eso sería anárquico y pluralista y, en último término, nihilista. No existe una regularidad pura; eso sería fatalismo. Hay un factor subjetivo, un factor del instante, una presencia del espíritu que aprovecha aquello que cabalmente existe como condicionante, que encaja en el lugar adecuado y que utiliza el azar. ¿No deberíamos mencionar que en estos y similares problemas se plantea el punto de la cuestión, luego las objeciones, después el tratamiento positivo y, por último, la conciliación como un método bueno y acreditado, y precisamente hecho por el mismo autor? Desgraciadamente, hemos dejado perderse esto. Los neotomistas siguen practicándolo en sus libros de texto de un modo absolutamente aburrido y escolar. Con ello tratan asuntos hace mucho tiempo resueltos, donde no es necesario, sino pura apariencias; plantear objeciones, donde no hay ningún tipo de problemas, es decir, puro formalismo. Pero en temas verdaderamente candentes, también el método escolástico puede resultar a ratos un instrumento útil para abordarlos; y sería de desear la recuperación de ese método, sobre todo porque en él lo dialéctico salta a la vista. Se da en él una negación y una negación de la negación. Si esto no se quedara en lo meramente formal, sino que se correspondiera con el objeto, con el movimiento del objeto, entonces tendríamos la dialéctica objetiva. No se puede exigir a la escolástica que coincida con la dialéctica materialista; de todos modos, se encuentra más cerca de ella que un empirismo siempre chato.

2. ESCOTO ERÍGENA

Comenzamos con el primer pensador notable que aparece en esta época, con Escoto Erígena, de Irlanda (810-880). Muchas cosas le preceden ya en las altas escuelas de Carlomagno, las escuelas monásticas de las que surgieron más tarde las universidades. Así, la escuela de Tours, en el norte de Francia, todavía hoy un centro de estudio, una ciudad en la que aún brillaba una luz en plena confusión de las invasiones bárbaras. Allí enseñaba Alcuino (735-804), uno de cuyos alumnos fue Rabano Mauro, más tarde abad en el monasterio de Fulda, del 822 al 847. Voy a exponer brevemente su doctrina. El saber, dice Rabano Mauro, vive en nosotros como la chispa en el pedernal, pero hay que golpear mediante la instrucción. Con la instrucción, en un doble sentido, en cuanto experiencia sensible y como doctrina, llega el hombre a alcanzar lo que de todos modos ya sabe. Aquí hay resonancias de la reminiscencia platónica, probablemente sin ningún conocimiento de Platón. La instrucción tiene lugar mediante las siete artes liberales que, sin embargo, tienen la única misión de preparar para la fe de un modo ilustrado. Imaginémoslo esto desde el punto de vista de hoy: así como, antes o durante un concierto, leemos una guía de conciertos, así el objetivo del saber consiste en creer de una manera especialmente iluminadora e intensiva. La comparación realmente adecuada para la Edad Media llamaba a la filosofía *ancilla theologiae*, criada de la teología, expresión que no es utilizada hasta el año 1100, aproximadamente, por un enemigo de la filosofía, Pedro Damiano; pero, en realidad, este rol se encuentra ya en los comienzos de la escolástica. Aunque para el futuro será muy diferente, como dice Kant, si la filosofía lleva la cola de la alta señora o va delante llevando la antorcha.

Alcuino y Rabano Mauro no eran muy grandes pensadores. El

primero de éstos que aparece es Escoto Erígena. Fue profesor de filosofía en la escuela de París, es decir, en la precursora de la Sorbona, la gran Universidad medieval. Irlanda, esa extraña isla de donde procedía, era, además de Tours, la otra zona de Europa donde todavía brillaba la luz. De Irlanda llegaron todavía al continente los últimos monjes misioneros, por ejemplo, Bonifacio, e incluso Corbiniano, que fue misionero en Baviera e introdujo allí el arte de la cerveza: se había conservado en Irlanda como un viejo saber, probablemente sobre una base céltico-druídica. Y curiosamente, de allí llega el primer pensador medieval, y además uno de una sorprendente originalidad. La excepcional aparición de Escoto Erígena queda también subrayada por el hecho de que sabía griego, cosa que apenas va a ocurrir hasta el Renacimiento. Hay en él influencias neoplatónicas, aunque no muy fuertes; sobre todo está muy debilitada la idea central del neoplatonismo, la teoría de la emanación. Se conserva una obra suya completa que lleva el título, de sabor escolástico, de *De divisione naturae* (*Sobre la división de la naturaleza*), y que es un diálogo en cinco libros entre maestro y discípulo, escrito naturalmente en latín. El primer libro trata de la causa creadora del mundo, el segundo de las ideas, el tercero de las cosas creadas, el cuarto del retorno de las cosas y el quinto, sobre todo al final, del último fin de las cosas. Para mayor sorpresa: es una exposición de la causa creadora que, dividiéndose en individuos, en cosas individuales, atraviesa el reino de la multiplicidad, la naturaleza, y retorna al comienzo, al uno indiviso. Es decir, un camino, por decirlo así, del en-sí por el fuera-de-sí hasta el en-sí-y-para-sí. Esto ha hecho que se llamase a Escoto Erígena un Hegel altomedieval. De este modo, también a este respecto constituye Escoto Erígena una rareza aislada, tanto hacia adelante como hacia atrás. A esto hay que añadir, además, que el método que expone tiene la ambición de seguir el desarrollo de las cosas: Como se desarrolla y se configura la secuencia y la división de las cosas, del mismo modo divido yo en mi pensamiento y sigo yo el desarrollo. Esto comienza con la doctrina del primer uno, de la *causa prima*, de la causa primera, en la que surge la división, es decir, la determinación. La división desciende a las individuaciones, lo singular se diferencia de lo universal. Una vez conseguido esto se produce un retorno a lo universal, que ya no es abstracto, sino que está enriquecido con singularidades, con lámparas, *lucernae*, como dice Escoto Erígena, las cuales iluminan alegóricamente, cada una desde su punto, el uno, lo universal. Después, los individuos se agrupan en géneros, hasta que al final retornan al uno originario. Esto es neoplatónico, pero no está

concebido como emanación, sino con la importante diferencia de que la *usía*, el uno originario, trabaja activamente en Erígena y no fluye hacia abajo por sí mismo desde su plenitud. En cambio, la teoría evolutiva de Escoto Erígena del uno, mediante la división y el retorno, recuerda mucho la interesante dialéctica del final de la Antigüedad, en el sentido de la trinidad de inercia (μωνή), salida (πρόσδοος) y retorno (ἐπιστροφή), tal como aparece primeramente en Proclo, el último de los grandes neoplatónicos. Sobre esta resonancia de la dialéctica de Proclo quiero citar una frase del cuarto libro de *De divisione naturae*, que suena completamente realista: «*Ac per hoc intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, quae dialectice dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum... condita et a sapientibus inventa*». Que quiere decir: «Y con esto se entiende que aquel arte que divide los géneros en especies y resuelve las especies en géneros, y que se llama dialéctica, no está hecha por humanas maquinaciones, sino que está fundada en la naturaleza de las cosas y es descubierta por los sabios.» Se trata, sin duda, de una frase muy precisa, en pleno siglo IX, naturalmente con todas las limitaciones inherentes al hecho de que aquí la dialéctica es sólo una dialéctica de lo especial y general o de lo general y especial. Sin embargo, la naturaleza divina que se diferencia, se despliega en el mundo. Gracias a esa diferenciación, la naturaleza divina se hace visible en las individualidades. El mundo es, así, el Dios hecho visible; Dios se proyecta en la plenitud de las singularidades de la existencia. La luz, la *causa prima*, atraviesa mil diferenciaciones hasta llegar a lo singular y a los contenidos individuales y busca luego un retorno; porque la *causa prima* es al mismo tiempo *finis ultima*. La primera causa es al mismo tiempo la última meta; lo novísimo es, por tanto, lo más antiguo. También Hegel tiende este arco, y en él se da también, cósmicamente, la anámnesis de Platón. Se retorna otra vez, pero de un modo enriquecido, de un modo, diríamos, concreto. En cuanto al retorno, o mejor vuelta a uno, encontramos esta importante frase: «*Mundus ex multis partibus veluti ex multis lucernis compactum*: El mundo está compuesto de muchas partes, como de muchas lámparas» (en el camino). Es decir: desde cada uno de los puntos individuales de la singularidad se puede encontrar alegóricamente algún destello de la luz perdida, y en ese punto lleva una indicación hacia esa luz perdida. Cada cosa es signo de un destello, de un nuevo destello de la luz originaria que penetra en la multiplicidad. *Suo modo*, a su modo, representa la luz. Todo esto no está expuesto al detalle, está solamente proclamado en una forma escueta

y profunda: cosas inauditas, extrañas, en parte fantásticas, expresadas en el siglo IX.

Pero todavía hay muchas más cosas. La doctrina agustiniana de que Dios ha creado el mundo de la nada, *ex nihilo creavit*, se interpreta así: Dios mismo era esa nada desde la cual creó el mundo y Él se transforma en un ser en el mundo. De ahí que Escoto Erígena llame al mundo *Deus explicitus*, el Dios explícito, para diferenciarlo del estadio anterior, donde Dios era un *Deus implicitus*. El mundo es, pues, el Dios visible. Desde la nada pasa al ser y retorna otra vez a esa nada. Esta nada es concebida, por cierto, en el sentido de la teología negativa, tal como la conocemos por la mística neoplatónica: el ser supremo, el supremo objeto, no tiene, según la teología negativa, ninguna determinación, pues toda determinación sería una negación. Cuando digo: El ser supremo es bueno, entonces niego que sea malo, y esto sería una disminución de su plenitud. Cuando digo que algo es blanco, niego que sea negro; cuando digo que algo es luz, niego que sea oscuro; por eso, sobre el Ser Supremo, que lo es todo al mismo tiempo, no se puede decir nada. También esto resuena en Escoto Erígena, pero como ya se habrá notado, con el *Deus explicitus* tenemos el panteísmo, es decir, la divinización del mundo. El mundo en cuanto *Deus explicitus*, como Dios configurado, como el grado supremo de lo no configurado, según el mundo de la emanación, del Dios implícito, esto es una herejía de primer orden, de tal manera que la obra de Erígena fue prohibida por la Iglesia en el siglo XIII. Hay todavía otra frase herética de Escoto Erígena que suena en la escolástica cronológicamente, pero no temáticamente, pues la escolástica no continuó precisamente en este tono. La frase es: «*Non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Dominum et creaturam, sed unum et id ipsum*: No debemos entender al Señor y a la criatura como a dos cosas separadas, sino que son uno y lo mismo.» Aquí se toca con las manos el panteísmo, cosa sorprendente para la época. Escoto Erígena es, pues, en la escolástica, que todavía no existía, una anomalía audaz, a pesar de su principio metodológico, que ya es escolástica: «*Munus philosophiae est verae religionis regulas exprimere*: La tarea de la filosofía consiste en expresar las reglas de la verdadera religión.» De la verdadera religión, dice Escoto Erígena, no simplemente de la religión. Esto no es, naturalmente, lo que se ha ido formando como doctrina de la Iglesia e ideología eclesiástica, sobre todo en la alta Edad Media. Tanto más visible es el arco que va desde aquí hasta la inmanencia de nuestra época moderna.

3. ROSCELINO

Inmediatamente, en la continuidad de la escolástica cristiana, surge a la luz una de sus cuestiones fundamentales. La cuestión de si es verdad lo universal conceptual o lo individual sensible, se convierte en piedra de toque en la cual se dividirán las opiniones. Los monjes filósofos de la Edad Media no la han planteado desde el espíritu de la teología, sino que la han tomado de un pagano, de una de sus fuentes antiguas, tan escasas en un principio. Boecio (hacia el 500) la había expresado en su traducción de la obra de Porfirio *De quinque vocibus*, sobre las cinco palabras (que expone un poco modificada la teoría categorial de Aristóteles), de esta manera: «*De generibus et speciebus, sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint*: Si los géneros y las especies subsisten en sí mismos, es decir, tienen sustancia real, o bien están situados sólo en el entendimiento.» En esta pregunta queda formulada la disputa de los universales, que fue reñida durante toda la Edad Media y que marcó el frente entre los realistas y nominalistas del concepto. Es decir, entre aquellos que atribuían a las cosas del pensamiento una realidad sustancial y aquellos que sólo veían en ellas los nombres de la única realidad del existente individual. Ya en el primer período de la escolástica se dan tres diferentes posiciones importantes, que están representadas por Roscelino, Anselmo de Canterbury y Abelardo. Comenzamos aquí con Roscelino (1050-1125). Con él se inicia un nominalismo extremado, que era puramente sensualista. Es decir: sólo hay cosas individuales y ningún tipo de universalidades. Los conceptos universales son *flatus vocis*, movimientos del aire producidos por la lengua. Hay aquí, incluso, un insulto de tipo médico que ha sido transmitido por Galeno. *Flatus* significa, en realidad, flato, o sea, que los conceptos universales son flatos de la voz. Hay que detenerse en la intuición sensible, con su multiplicidad, si se quiere captar

lo real. Lo común, incluso lo relacionado, es apariencia. Lo coherente sólo está fundamentado en un nombre común; pero no responde a nada real. Roscelino va aún más allá: incluso las partes individuales de un todo, por ejemplo el techo o la pared o la ventana de una casa, son ya demasiado generales. También estas individualidades son, por decirlo así, idealistas desde el punto de vista gnoseológico, es decir, que se ha añadido algo a la realidad. No existe ningún tejado, ninguna pared, ninguna ventana, y mucho menos una casa; como tampoco se pueden encontrar tales generalidades a precio rebajado en la percepción sensible, que siempre permanece individual; lo cual quiere decir que son irreales. Un Roscelino tan sensualista parece un Mach de la alta Edad Media, aunque sin el material físico de Mach y sin un mandato social. Tal vez hubo un mandato, pero nos es desconocido o apenas se puede adivinar. En Roscelino hay generalidades sólo como palabras, incluso la palabra tiene divisiones, en lo cual ya la voz «división» resulta demasiado general, e incluso la palabra individuo sigue siendo aún una abstracción. En todo caso, con Roscelino aparece, en el comienzo de la escolástica, con toda claridad, un nominalismo extremado, que luego desaparece totalmente en el primer estadio del desarrollo de la sociedad medieval. Como hemos dicho, este primer nominalismo parece haber surgido sin mandato social, de un experimento mental que empalma con el comentario de Porfirio a Aristóteles. Aunque sin mandato social, ni reaccionario ni progresista, como lo representará el nominalismo tardío de Duns Escoto y de Guillermo de Occam en relación con los primeros movimientos burgueses contra el feudalismo agrario de la Europa occidental y central, la doctrina de Roscelino podía resultar, sin embargo, peligrosa para la fe, pues si las representaciones generales carecen de realidad, entonces también el alma, Dios y la Trinidad serían meros nombres o movimientos del aire. Así pues, ya los intereses teológicos exigían luchar contra las opiniones de Roscelino.

4. ANSELMO DE CANTERBURY

El rechazo de los conceptos universales aguzó la mirada para lo individual y sensorial. Esta mirada era la apropiada para apartarse de lo celestial y dirigirse al más acá. A esto salió al paso, siguiendo un claro mandato social por parte de la Iglesia, Anselmo de Canterbury (1033-1109), con un decidido realismo conceptual. Los conceptos universales son para él lo único real; en cambio, la multiplicidad de las cosas individuales no son más que participaciones en los conceptos. Con esto reaparecen en la escolástica pensamientos platónicos. Este vaso de agua, este tablero, esta tiza sólo existen gracias a su esencia de agua, tiza, etc. Al ser la materia el principio de la divisibilidad, las ideas son divididas por la materia, y todo lo que tiene que ver con la materia se descompone en una pluralidad. Y viceversa, cuanto menos vinculado está algo a la materia, tanto menos plural resultará. Julio César sólo aparece una vez porque es una categoría superior; y mucha mayor unicidad hay para cada uno de los ángeles, sobre todo para los arcángeles, para Jesucristo y, en el caso supremo, para Dios. Y a estos casos únicos, y no a la pluralidad de la materia, es a los que se atribuye el ser, de acuerdo con el realismo conceptual. De tal manera que precisamente las ideas inmateriales no constituyen meros medios de conocimiento de tipo metódico, sino muy reales, y cada vez más reales, dentro de un incrementado ser de la fe. Esta unión, propia del realismo conceptual, entre el ser y la idea universal, y viceversa, estaba ya incluida, para Anselmo, desde un principio, en su expresión *credo ut intelligam*, creo para entender, o sea: La fe es el prerequisite para el conocimiento. Pero también al revés: el ser de la fe debe y puede, mediante una incrementada realidad conceptual, no sólo ser creído, sino también demostrado ontológicamente, y así es como tenemos el llamado argumento ontológico en favor de la existencia de Dios. Esta demostra-

ción nos interesa, sobre todo, con vistas a su *logikon* y su ontología extremista. Por la correspondencia entre lógica conceptual y ser, se formula así: Dios es concebido como el «*ens perfectissimum*», como el ser más perfecto. Dios es, pues, el «*ens perfectissimum, quo maius et perfectius cogitari non potest*, en comparación con el cual no puede pensarse nada más grande ni más perfecto». Por definición, no se puede pensar nada más perfecto que Dios. Dios es la perfección de todas las buenas propiedades. Aquí no tiene nada que hacer la teología negativa. Ahora bien, también el ser es una perfección; hay cosas que son y cosas que no son, como las quimeras, las ilusiones. Si Dios no existiese, entonces no tendría la propiedad del ser, y entonces no sería perfecto, pues le faltaría una propiedad y precisamente la más positiva. Por tanto, al ser Dios pensado como *ens perfectissimum*, es también por definición el *ens realissimum*. No es sólo el *ens reale*, no sólo tiene el ser, sino que, de acuerdo con la suprema perfección, está dotado del ser supremo. Si nos fijamos más, nos daremos cuenta de que es algo distinto decir *perfectissimum, perfectus, perfectior, perfectissimus*, que decir *realissimum, realis, realior, realissimus*. Volveremos aún sobre este curioso superlativo *realissimum*; aquí se presupone implícitamente. Tal es, en sus rasgos generales, el célebre argumento anselmiano de la existencia de Dios, según el cual Dios, en cuanto suma perfecta de todas las propiedades positivas, posee también de un modo implícito la propiedad del ser, y precisamente la del Ser Supremo. Porque si él no tuviera el ser, entonces podría pensarse en algo más perfecto, y en tal caso Dios no sería Dios, sino que otro distinto sería el *ens realissimum*.

La crítica externa a esta llamada demostración es bastante fácil y está muy a mano. Un monje contemporáneo de Anselmo, llamado Gaunilón, del cual nada más sabemos, señaló inmediatamente el punto crítico. En este sentido es Gaunilón un precursor formal de Kant, quien criticó a fondo el argumento ontológico en la *Crítica de la razón pura*. Gaunilón destacó contra Anselmo que este argumento es algo puramente formal y que el contenido se puede recambiar sin más. En lugar de Dios se puede tomar cualquier otra cosa y pensarla como perfecta, por ejemplo, una isla perfecta; pero de ello no se sigue que esa isla exista, que tenga ser. El ejemplo de la isla es un recuerdo de la Antigüedad, donde aparece a menudo, en muy temprana versión, la sociedad perfecta situada en una lejana isla. Ya en Yámbulo, en la época helenística, se finge una isla del sol; y Euhemero, el 300 a. J. C., describe la isla Panquea en la novela fragmentaria *Inscripción sagrada*. El recuerdo de Gaunilón con las islas

perfectas es, por cierto, una reminiscencia interesante, pues constituye la única señal de que en el siglo XI no se habían olvidado del todo las utopías. Por medio de las islas perfectas demuestra, pues, Gaunilón la contraprueba, que ha de llevar al absurdo el argumento de Anselmo. Cuando pienso, por tanto, algo perfecto, permanezco dentro del plano de las cosas pensadas, y no es ni mínimamente posible sacarse de la manga un ser partiendo de la perfección. Por qué es esto así, nadie lo notó ni lo supo entonces. Pero volveremos sobre esta cuestión. Contra la contraprueba de Gaunilón se ha argumentado que una isla no puede, de todos modos, ser algo perfecto. Pero que Dios, en cuanto *ens perfectissimum* es algo que se entiende, mientras que una isla perfecta sigue siendo una contradicción, pues toda isla es algo parcial y limitado por todos los lados. Pero esto no es aún una refutación concluyente del argumento de Gaunilón. El punto donde la demostración anselmiana de Dios presenta un agujero es la identificación de ser y propiedad. Recapacitemos: ¿Es ser una propiedad? ¿Es una propiedad en el mismo sentido que «blanco», o «bueno», o «largo», o «pertinaz», o «insolente» o «mutable»? Si fuera una propiedad, entonces Anselmo tendría razón. Pero no es ninguna propiedad. De un concepto no se puede prestidigitar un ser, porque el ser no está en él. Tiene muy diferentes raíces; al menos la percepción de ser tiene una raíz distinta que la percepción de una propiedad, de una cualidad. El ser es intensivo, se me impone en las sensaciones de los sentidos, y ni siquiera es lógico en sentido estricto. Es voluntarioso, es impuesto, es realizado con una afirmación, con una voluntad. El ser, como algo de la voluntad, posee un rasgo intensivo y no cualitativo. Lo que estoy diciendo no es del todo válido, pero exagero con vistas a la crítica y debo establecer una separación tajante, una separación dualista. Tengo que volver, en efecto, al viejo contraste que comienza con la diferenciación, en la metafísica de Aristóteles, entra el $\delta\tau\iota$ y el $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$, entre el *quod* y el *quia*, el qué y el porque. Que algo exista, jamás puede derivarse de un concepto; sólo cuando algo existe, entonces tiene lugar según las reglas de un concepto o de una ley. El que una piedra caiga, no puede jamás deducirse de la fórmula de la caída $\frac{g}{2} \times t^2$. Pero si

una piedra cae, entonces caerá según esa fórmula. Cae según las proporciones de las circunstancias, entre una variedad de posibles condiciones coincidentes, pero que no tienen nada que ver con la ley misma de la caída. Repito: la separación no debe hacerse con excesivo rigor, pero debe establecerse para lograr una nitidez lógica. Por esta razón, Kant se atrevió a formular en la crítica del argumen-

to ontológico la famosa frase de que cien posibles táleros pensados no son menos ni más que cien táleros reales, frase que los burgueses citan como especial exageración del filosofar, si es que pueden citarla. Naturalmente, dice Kant, para los negocios hay una diferencia notable si tengo en el bolsillo cien táleros reales o cien táleros posibles, pero desde el punto de vista lógico no hay diferencia alguna. Porque en los cien táleros reales no hay ni el más mínimo plus de alguna propiedad en comparación con los cien posibles, a excepción de la realidad, y la realidad no es ninguna propiedad. Este pensamiento volvemos a encontrarlo, más acrecentado aún, en el último Schelling, que distingue entre el *quod* y el *quia*, apoyándose directamente en Aristóteles y también en Kant. Del *ὅτι*, el «que», ha surgido el *quod*; y del *διότι*, el «porque», que abarca el nexos esencial regular, el *quid*, la esencia, el qué. Ambos tienen dos raíces muy distintas, y dos troncos diferentes: uno es, por decirlo de un modo escolástico, el tronco de la existencia, y el otro, el tronco de la esencia. Aquí está, por tanto, la razón de por qué con un concepto y con la imaginación del concepto, por muy brillante y convincente que sea, no queda afirmado a la vez un ser. Si fuera así, entonces hace tiempo que tendríamos el llamado estado del futuro y no necesitaríamos esforzarnos más. Dado que la sociedad sin clases es la más perfecta de cuantas pueden pensarse, debería, por consiguiente, existir; pues de no existir, entonces tampoco sería la sociedad más perfecta. Pero es necesario andar los caminos para llegar a ella. Hay un factor subjetivo y hay el conocimiento del factor objetivo; hay el aprovechamiento de las buenas posibilidades y la evitación de las malas, y así sucesivamente; y todavía así, la realización de la sociedad perfecta va unida al peligro. Tal vez no llegue nunca, si los hombres se conforman con vivir en el capitalismo y en la guerra. No hay ningún salto automático del capitalismo al socialismo. Así pues, la sociedad perfecta es algo muy complicado que de ningún modo está ya realizado con el solo concepto. Con el concepto solo no ha terminado aún la tarea de la voluntad, ni está ya lograda la realización.

Ésta es una de las cosas adonde nos lleva la interesante refutación de Anselmo por Gaunilón. Pero hay una segunda que se mantiene en Anselmo, y aquí el argumento anselmiano se puede poner, por decirlo así, con los pies en el suelo. Se trata de la *gradación de lo real*. Aquí se echa mano de un viejo motivo, exactamente platónico, y se le convierte en un gran problema que durante mucho tiempo se mantuvo en la superficie, luego desapareció, más tarde emergió de nuevo, otra vez se hundió y volvió a surgir. Platón jerarquizó el ser, la realidad, según una escala de valores. Cuanto *más* es

una cosa, valorativamente, tanto más *es* esa cosa; y cuanto *menos* es, valorativamente, tanto menos *es* esa cosa. El ser es comparable y disminuable según el grado del valor, según la *parusía* (presencia) de la idea en los fenómenos y el rango de valor de esas ideas. Hay en Platón una gradación de la realidad hasta las alturas de la idea de bien, que es la más real de todas, frente a las ideas de suciedad, porquería, engaño y canallada, que no son tan reales. Esto continuó en el neoplatonismo como una identificación de las determinaciones valorativas con los diferentes grados de consistencia del ser, de tal modo que había un positivo, un comparativo y un superlativo del ser. Esto fue absolutamente eliminado por Kant; pues como Kant afirma que el ser no es en absoluto una propiedad y tiene una raíz muy diferente, en él no puede participar en nada de las propiedades, es inmutable y no conoce ningún más ni ningún menos. Así, por tanto, según Kant no hay ninguna relación entre lo real y lo lógico. Lo real, tal como lo conocemos, está completamente separado de lo lógico, y mucho más de lo trascendentalmente lógico y, por consiguiente, carece también de toda estructura y diferenciación lógica. La rigurosa separación entre ser y valor, entre ser y determinación lógica, ha sido superada en la gran tradición platónico-anselmiana, en la que también se halla Leibniz con su expresión *grandeur de la réalité*, grandeza del ser, por obra de Hegel, que eleva al ser dándole diversas determinaciones, como ser, existencia, *dasein*, realidad. Estas diversas determinaciones del ser, de acuerdo con las diversas alturas de la determinación lógica, atraviesan su lógica. Ser es menos que *dasein*, *dasein* menos que existencia, existencia menos que realidad, es decir, menos ente que la realidad. La determinación gradual del ser va paralela con los grados de las determinaciones lógicas. Se encuentran en Hegel, por tanto, no sólo nada y ser simplemente, sino gradaciones y comparativos, y las distinciones hegelianas entre ser, *dasein*, existencia y realidad se vuelven a encontrar en Marx. Hasta un Schopenhauer, que, por cierto, no conoce ningún proceso, y lo mismo una lógica del ser, aprobaría plenamente el principio de que ser y valor se relacionan de una manera proporcional. Esto ocurre, no obstante, entre los pesimistas radicales, entre los que identifican el ser con el contravalor total, la nada (como *nirvana*) con el valor total, en una ecuación en la que ser y valor son *indirectamente* proporcionales: cuanto más algo *es*, tanto *menos* es según el valor; y cuanto menos algo *es*, tanto *más* es según el valor. Así, Dios sería aquí la mayor nada de valor, o sea, el diablo. Y para volver al comienzo de nuestro excursus, Anselmo ha levantado un problema importante, como vemos, con la gradación del ser, que

introduce a propósito de la demostración de Dios, es decir, con la categoría del *realissimum*, paralelo al *perfectissimum*. No ha nacido en el suelo de Anselmo; pues, al igual que toda la filosofía medieval, parte de premisas griegas, esta vez del último Platón sobre todo, pero Anselmo lo ha expuesto al detalle. Nosotros recibimos como un envío el problema de un realismo escalonado, que se halla implicado ahí mismo con el llamado argumento ontológico de Anselmo, pero que puede solucionarse como tal problema. Y lo mismo del realismo conceptual, esa construcción hipostática, esa cosificación y canonización de meras abstracciones, a las que, por otra parte, se ha dedicado Anselmo con empeño. En cuanto a la demostración de un Dios omnipotente, sumamente bueno y omnisciente, sólo se puede decir, ante la miseria de la historia universal y la calamidad llamada sociedad de clases: tal es el aspecto de esa hipóstasis. Esto se puede expresar, también, más filosóficamente, en la afirmación de un enciclopedista francés: la única sostenible teodicea de Dios y de su ser es la de que Dios no existe de ningún modo.

5. ABELARDO

Llegamos ahora a uno de los más vivaces pensadores de la alta Edad Media: Abelardo (1079-1142). Es una de las figuras a las que se pueden mover fácilmente por encima de las épocas. Se puede uno imaginar a Abelardo en el siglo XVIII, y ya se ven en él rasgos propios de la nación francesa. Célebre es su historia de amor con la hermosa e inteligente Eloísa; se ha conservado la correspondencia entre ambos. Ella era sobrina de un canónigo, tuvo de Abelardo un hijo, que recibió el nada cristiano nombre de Astrolabio, palabra que designaba un instrumento de medición astronómica de la época. El canónigo llevó a Eloísa, demasiado tarde, a un monasterio de estrecha observancia e hizo castrar secretamente a Abelardo. Es una de las más impresionantes historias de amor que se conocen, destacando sobre todo por su ardor las cartas segunda y cuarta. Rousseau escribió una *Nueva Eloísa*, que es un canto al retorno al amor natural, en memoria de esta mujer. El filósofo llevó, a partir de entonces, una insatisfecha vida errabunda junto con una combativa actividad de profesor: era un espléndido dialéctico, el más famoso profesor universitario de su tiempo. De todas las partes de la Europa cristiana aflúan a la Universidad de París los oyentes ansiosos de saber. Abelardo, al fundar una escuela propia, le quitó el alumnado a otro profesor, Guillermo de Champeaux, hasta entonces de gran prestigio. Allí hubo torneos antes desconocidos en la cristiandad, una esgrima a florete, un juego con las artes del concepto, con la elasticidad del pensamiento, con la velocidad de la respuesta y de las refutaciones. El arte de disputar de las universidades medievales fue creado por Abelardo. Sobre todo, se produjo allí un choque con Bernardo de Claraval, el predicador de la cruzada y a la vez enemigo del concepto por razones de fe. Bernardo de Claraval fue siempre el creyente escueto y férreo, que veía en la razón la obra del diablo y

la emprendió contra ella. Esta figura pesada, este ciego jamelgo de Dios —en expresión de Lutero—, trabajó con ahínco contra Abelardo, el vivaz, fogoso, moderno, sutil y profundo, pero inteligentemente profundo. Para Bernardo, con su autoridad y con el poder de la Iglesia, era como un juego el triunfar sobre Abelardo. Éste cedió, y las crónicas del final de su vida que se han conservado presentan a un hombre quebrantado, cansado, que vivió y murió más austero y sencillo que un monje. Se apartó de toda fama, aunque siguió teniendo un renombre mundial, hizo penitencia y oración día y noche: había sido cazado. Así terminó el enfrentamiento entre la razón y la teología disputante, aquella teología que no es siquiera una *logia*, sino sólo una fe testaruda, oscura y dura contra la «loca razón». La anterior fortaleza de Abelardo, y al mismo tiempo lo francés en él, es el arte de la disputa dialéctica, que llena todos sus escritos. Escribió un *Dialogus inter philosophum, christianum et judaeum* (Diálogo entre un filósofo, un cristiano y un judío). Observamos aquí la distinción entre cristiano y filósofo, y fijémonos también en el título de otro de sus escritos: *Sic et non*. Comparado con el latín ciceroniano, e incluso con el latín medieval, es un título insólito. Esto suena y cruje como algo francés: *Sic et non*, (Sí y no). *Sic et non* presenta una contraposición de sentencias que se contradicen recíprocamente, y de pasajes de los santos padres que también son contradictorios, y además la solución de cada caso: un primer manual del arte de disputar. También escribió Abelardo una autobiografía bajo el título de *Historia calamitatum mearum* (Historia de mis calamidades). Un escrito de ética se titula *Sciito te ipsum*, una vez más un título absolutamente insólito, para el que utiliza el consejo socrático: «conócete a ti mismo». Si comparamos este título con el acorazado título tomista de *Summa contra gentiles* (Suma contra los paganos), es como si comparásemos los largos infolios de piel de cerdo con estos burbujeantes elementos de los lemas llenos de *esprit*. El punto de partida de Abelardo era entonces completamente nuevo. Ya Anselmo había avanzado desde el *credo quia ineptum*, de Tertuliano, hasta el *credo ut intelligam*. Pero ahora Abelardo establece, en y para *intelligere*, la duda metódica. La investigación comienza con la duda, no con la fe: «*Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus*: Pues con la duda llegamos a la investigación e investigando alcanzamos la verdad, percibimos la verdad.» Los alumnos de Abelardo eran llamados, por esa razón, *puri philosophi*, puros filósofos, y con Abelardo queda entronizada la razón y a ella supeditada la fe. Como prueba, quiero citar otra frase de Abelardo: «*Nec quia Deus id dixerat, creditur*,

sed quia hoc sit esse convincitur, recipitur: No se cree porque Dios lo haya dicho, sino porque se ha visto que es así, es aceptado.» No puede, pues, creerse nada que no se haya reconocido antes; y la fundamentación teológica es ésta: el hombre se asemeja a Dios sobre todo por la razón. Al hacer uso de su razón, se va asemejando más cada vez a Dios y cumple el mandato que Dios le dio al crearle a su imagen. Esto era dialéctica teológica: el fundamentar en la teología justamente como piedad total una exigencia tan lúcida de la razón ilustrada.

En cuanto a la *teoría del conocimiento*, a la disputa de los universales, la doctrina de Abelardo se halla entre el nominalismo y el realismo; Abelardo niega a la palabra el carácter de designación lógica. No se trata, en su opinión, de signos fónicos y palabras, de *flatus vocis*, como decía Roscelino; no se trata de si una palabra cualquiera representa algo real del mundo. El problema, más bien, consiste en si el discurso científicamente ordenado, el enunciado con predicados conscientes, representa algo. Lo que hay que investigar no es el *flatus vocis* al cual pertenecen también los gritos de los animales y todas nuestras exclamaciones de dolor y placer, sino la conversación humana, el *sermo* gramaticalmente estructurado. Hay que descubrir si el nexo entre palabras, que se divide en sujeto, cópula y predicado, corresponde a algo real. La respuesta de Abelardo va en esa dirección: Al *sermo* no le corresponde nada realista en el concepto, en el sentido de géneros. Ésta es también la opinión de los nominalistas y de Roscelino. Pero sí le corresponde algo semejante y, por tanto, algo con nexo. Abelardo, de un modo sorprendentemente anticipador, suprime el *genus*, el género, en el que había quedado implicado todo el pensamiento antiguo y, naturalmente, el medieval. Para lo interrelacionado, el estado de interconexión, utiliza la palabra *status*. El *status* es el encargado de corresponderse con la unidad de sentido de la frase, de la totalidad. La supresión del *genus* como concepto fundamental del conocimiento y de su relación con lo real tuvo dos efectos, de los cuales el uno resultaba muy visible en aquella época: Al acentuarse lo semejante, se desartolla, a partir de Abelardo (no por él, ni en relación con él, lo cual sería afirmar demasiado), una curiosa rama de la lógica medieval, es decir, la teoría de las trascendencias. No son las trascendencias en el trascendente, sino que son conceptos que rebasan su propia existencia en cada caso, o sea, las analogías. En todo ámbito conceptual hay algo con lo cual es análogo algo de otro ámbito real. Estos puntos de analogía no bastan para establecer una identidad, ni mucho menos, pero proporcionan, *per analogiam*, una correspondencia en-

tre una palabra científicamente determinada y su objeto determinado. Habría que investigar si en la teoría abelardiana del *status* tuvo alguna influencia la doctrina de la emanación astral del neoplatonismo acerca de la correspondencia entre las situaciones de las estrellas y el movimiento del alma, es decir, entre Saturno y la melancolía, la cavilosidad, entre Venus y el amor, Júpiter y la serenidad, o sea, toda esa concepción emanatista del mundo neoplatónico y gnóstico. La expresión correcta para esas trascendencias que pasan de través es precisamente «correspondencia» o analogía. Algo se corresponde con otra cosa: el refrán consiste en tales trascendencias, y mucho más el símil. Toda cumbre es solitaria. La cumbre solitaria se corresponde con algo que puede decirse también del hombre. Y lo mismo ocurre con el dicho «las aguas quietas son profundas». Habría que investigar si en estos símiles no se trata incluso de analogías reales y objetivas. En todo caso, la doctrina de la analogía sigue siendo una rama extraña de la lógica medieval, que apenas ha sido investigada, y que empalma con la acentuación de la similitud de Abelardo. Abelardo habla del *status hominum*, de la interconexión entre los hombres, expresado en la humanidad. Según esto, humanidad no es ningún concepto de género, sino un nexo. Tal es, pues, la mezcla de Abelardo, entre nominalismo y realismo; no son los *genera*, sino el *status* y las similitudes, *similitudines*, los que poseen un carácter real, y sólo con ellos se corresponde algo en la realidad. En la exposición subsiguiente asume Abelardo la solución de los neoaristotélicos árabes Avicena y Averroes, es decir: los *universalia* están *ante rem* en Dios, *in re* en el mundo y *post rem* en nuestro entendimiento. La interpretación de la fórmula *universalia in rebus*, que aparece en el miembro central, nos llama la atención. Indica que lo general de los universales no flota por encima de las cosas individuales, uniéndolas en el género, sino que se halla justa y cabalmente en las cosas mismas. Se siente uno ya aquí, tan lejos, en el recuerdo de la frase de Hegel, según la cual lo universal no es un universal simplemente, sino siempre lo universal de un particular. Lo universal, según esto, es aquello de la cosa individual que se pone en relación con las otras cosas y que, de acuerdo con la doctrina de los árabes y de Abelardo, se encuentra, en cuanto tal, presente en la cosa individual.

Audacia e individualismo se encuentran también en la *ética de Abelardo*, titulada *Scito te ipsum* (*Conócete a ti mismo*). El acento está puesto sobre la mentalidad y no sobre la obra, y ello con una radicalidad desconocida, en la Edad Media, y que seguirá desconocida hasta Lutero. Es cierto que Abelardo enseñaba, al modo antiguo,

que tras el pecado original hay en nosotros una *dispositio*, que nos determina al mal, pero que esa inclinación congénita al mal es algo contra lo que nadie puede nada, y de ahí que no se le tenga en cuenta al individuo. Las cuestiones y sutilezas, los laureles y las derrotas comienzan sólo con el *arbitrium*, el albedrío, es decir, si se asiente o no al mal. Si se asiente a él, ahí está entonces el pecado. Estimulaciones y tentaciones para el mal las habrá a millares —si no asiento, no he pecado—. Así, dice Abelardo en relación con el mencionado *Diálogo entre un filósofo, un cristiano y un judío*: «*Non enim quae fiant, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere, sed in intentione meritis operantis vel laus consistit*: Pues no lo que hacen, sino con qué convicción lo hacen es lo que Dios sopea, y no estriba el mérito a la alabanza del que actúa, en la obra, sino en la intención.» Tan tajante demarcación entre una ética de obras y una ética de talante no la había habido nunca, y contradice en gran parte al Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento no subraya la ética de talante como lo hicieron Abelardo y más tarde Lutero. «Por sus obras los conoceréis», es un dicho de Jesús que se orienta a una ética de obras. La epístola de Santiago es típica de la ética de obras. En cambio, con la ética de talante tiene lugar en la época moderna un giro hacia la independencia, hacia la persona, hacia aquel sujeto que era también el del *dubitare*, de la duda. Es decir, en dirección al individuo que se emancipa y que, al igual que en el orden del pensamiento, no acepta nada sobre la fe en la autoridad, sino que todo lo pasa por la lupa de la comprobación propia, así tampoco es valorado por la medida de sus obras exteriores, sino sólo por el autocontrol de su talante. Y, sin embargo, hay una diferencia con Lutero, quien, como se sabe, predicó la ética de talante contra la ética de obras. Esto continúa hasta Kant: no hay nada en el mundo que pueda ser tenido por bueno sin limitación más que la buena voluntad. Pero la diferencia entre Abelardo y Lutero es sobre todo ésta: mientras que Lutero deja al hombre totalmente caído, sin *liberum arbitrium*, Abelardo, en cambio, es un apoloquista de la libertad de la voluntad humana, es decir, enlaza con la doctrina de Pelagio acerca de la absoluta libertad de la voluntad. Pues sólo con ello hay un criterio, sólo con ello se da la posibilidad siquiera del pecado: gracias a que tengo libertad de voluntad; y frente a esto no sólo pasa a segundo término la ética de obras, detrás de la ética de talante, sino también la gracia detrás de la libertad. La gracia se convierte en una añadidura que corona las decisiones del hombre, no se adelanta a ellas, y los designios inescrutables del Señor no tienen absolutamente nada que informar. Somos señores en propia casa

y en ese marco se determina nuestro mérito moral, y la gracia no es más que un valor añadido. Tenemos aquí una ilustración madrugadora, tanto más cuanto que la moralidad es calificada, de acuerdo con la filosofía árabe, como el núcleo de la religión. La interpretación de la religión como moral llegó a Abelardo hasta tal punto que negó la muerte sacrificial de Cristo. Enseñaba Abelardo que en la muerte redentora de Cristo no había ningún sentido, así que mucho menos pueden los hombres haber sido salvados por ella; porque, dice, ¿qué es el pecado original, comparado con la crucifixión del hijo de Dios? Si los hombres, sólo por haber comido del árbol del conocimiento son expulsados del paraíso, ¿qué no tendría que haber ocurrido con la humanidad, si crucificó a Jesús? Y el mayor pecado que jamás se cometió, ¿va a constituir un acto de reconciliación? Debido a estos contrasentidos de la doctrina de la muerte redentora, niega Abelardo con ironía y escarnio que esta muerte sea un misterio que la razón tal vez no pueda resolver. Pero precisamente la vida de Cristo, no su muerte, es, según Abelardo, nuestro modelo; por él podemos regirnos, y podemos mantenernos libres de pecado si le imitamos. Por tanto, nada de bautismo para la muerte de Cristo, como exige Pablo, sino bautismo para la vida de Cristo, a pesar de su muerte y en la sombra de su muerte. Unos siglos más tarde, Abelardo habría sido quemado, con seguridad astronómica, de haber caído en las manos de la Inquisición. En efecto, las doctrinas de quienes le siguieron en la intención herética, Amalrico de Bena, David de Dinant hacia el año 1200 y, finalmente, Sigerio de Brabante, fueron ya perseguidas a fuego y espada. La doctrina de Amalrico, porque se atrevió a afirmar, panteísticamente, un Dios inmanente; la de David, por identificar incluso a Dios con la materia. De la doctrina de Amalrico dice Alberto Magno, denunciándolo, que afirma: «*Deus, hyle et mens una sola substantia sunt*: Una sustancia única son Dios, la materia y la mente.» Y lo mismo que Alberto, hace Tomás con David de Dinant: «*Stultissime posuit Deum esse materiam primam*: Muy neciamente afirmó que Dios es la materia prima.» Fiel a la Iglesia, también se hallaba Tomás dispuesto a condenar doctrinas más cercanas a él, como las herejías de Sigerio de Brabante de que la unidad aristotélica del alma intelectual, que en todos los hombres es la misma, excluye una vida después de la muerte. Para regresar a Abelardo, prosiguió la tónica moral principal del cristianismo, que rechazaba la teología paulina de la muerte redentora, hasta el decálogo, que él estimaba como un mandato moral natural, en contra de lo sobrenatural del sermón de la montaña, de Cristo, que sólo iba dirigida a los elegidos. Manda-

mientos como no hurtarás, no matarás, no cometerás adulterio, no desearás a la mujer del prójimo, etc., son tales que el hombre los puede hallar en su misma razón y no necesitan ser lanzados desde el Sinaí. Otros pueblos se han dado leyes similares sin que un Moisés haya tenido que traerlas en unas tablas de piedra. Al decálogo como un fundamento sencillo y natural de la ética se añadieron mucho más tarde los medios sacramentales de la gracia, por parte de la Iglesia, que, según Abelardo, son superfluos si en las obras nos atenemos a los diez mandamientos. Así, fue él el primero que destacó la importancia del decálogo para el cristianismo, y a partir de ahí el decálogo entró a formar parte del catecismo. Recibió el carácter de un primer derecho natural, si bien no revolucionario, nacido del oscuro impulso de la razón natural. Son éstas, como se ve, doctrinas insólitas, cuya tensión con el entorno no podemos ya estimar, encarnadas por uno de los espíritus más ágiles. Así hemos conocido, en la alta Edad Media, una figura extrañamente nada medieval, caracterizada e incorporada al amor a una Eloísa que no ha sido jamás olvidada; caracterizada también por su audacia, versatilidad, causticidad, agudeza y el coraje de su pensamiento, que se atreve a levantarse contra la Iglesia y osa penetrar en un territorio desconocido.

6. ALBERTO MAGNO Y TOMÁS DE AQUINO

Entramos ahora en una época en la cual se ha logrado un relativo equilibrio. Y esto no sólo entre las fuerzas productivas, muy débiles aún, y las relaciones de producción, sino también entre los dos poderes políticos que determinaban entonces la cristiandad europea: el imperio y el pontificado. También su rivalidad forma parte del equilibrio, y ambos poderes se mantuvieron entonces recíprocamente en el fiel de la balanza. Es el tiempo que sigue a las cruzadas, el gran punto de giro que diferencia a la filosofía de la alta Edad Media de la filosofía tardomedieval. Se formó una burguesía urbana en las ciudades situadas en las grandes rutas comerciales, sobre todo en Italia, pero luego también en Alemania. No necesito mencionar más que a Augsburgo; más tarde también Nüremberg fue muy importante. Con las cruzadas llegó el lujo de un Oriente muy desarrollado, de suerte que casi todas las palabras que se refieren a los muebles mullidos son de origen árabe, como almohada, sofá, diván, alcoba. También la palabra «taza» viene del árabe, en su forma *tassā*, a través del italiano *tazza*. Todas esas palabras, como las cosas que significan, indican claramente que las costumbres finas llegaron no sólo de Francia, sino en parte también de Oriente, teniendo en cuenta que la misma Francia debía sus refinadas costumbres y su elegancia a Oriente, es decir, a la caballería árabe, que causaba gran impresión y cuyos refinamientos fueron asumidos, imitados y también desarrollados por los caballeros franceses. Uno de los elementos de este desarrollo ulterior es, sobre todo, el culto a las damas y el culto a María. El culto a las damas no encajaba bien entre los propietarios de harén, pues para ello hace falta la monogamia y la esposa del otro. Además de la importación de costumbres y lujo elevado fue desarrollándose otra importación cultural que es para nosotros más importante, a saber: la creciente entrada de cono-

cimientos antiguos, junto con las correspondientes explicaciones. En Oriente, aparte del neoplatonismo, estaba extraordinariamente vivo Aristóteles, y más tarde su ala izquierda, por decirlo así. Así, durante las cruzadas conocieron los escolásticos cristianos a su Aristóteles, y también a su Hipócrates y a su Galeno, los grandes médicos de la Antigüedad, gracias a la mediación árabe. En la discusión de los conceptos y distinciones entre conceptos apareció ahora una primera relación material con el mundo, otra vez de mano de los griegos y por doctrinas griegas, si bien en una forma que es preciso achacar al hecho de que los transmisores árabes, herederos de la Antigüedad, no eran monjes que buscasen a los precursores de Cristo, sino médicos que orientaban sus intereses investigadores a la naturaleza. Si consideramos más de cerca a la burguesía urbana, resulta muy significativo que el mayor filósofo de la alta Edad Media, Tomás de Aquino, tenga presente a la burguesía de las ciudades en su estilo de pensamiento y de una manera muy pronunciada en su doctrina social y en su ética. No le gustan los caballeros matones ni la pobreza. Hacia ambos tiene él, naturalmente, una relación distinta. Su filosofía lo es del centro; la nobleza feudal es reconocida en última instancia, pero ignorada, y no es tratada como algo esencial; la burguesía urbana, en cambio, está considerada en la doctrina de Tomás en alianza ideológica con el papa, en contra de la nobleza gibelina, fiel al emperador. Es importante también, en esta panorámica, el que tanto Alberto Magno, maestro de Tomás de Aquino, como el mismo Tomás eran dominicos; la filosofía de la orden dominicana es desde entonces tomista, es decir, un realismo relativo del concepto y un idealismo objetivo de índole teológica. En cambio, al final de la Edad Media, el nominalismo, es decir, su empirismo relativo, se convierte en la filosofía de la orden franciscana desde Duns Escoto y Guillermo de Occam.

Voy a referirme primeramente a la biografía de estos dos filósofos de la alta Edad Media: Alberto Magno y Tomás de Aquino.

Alberto Magno (1193-1280) es el primer alemán con que nos encontramos entre los grandes pensadores hasta esta época. En realidad se llamaba Alberto de Bollstädt. Estudió en Padua y Bolonia, fue profesor en Colonia, donde Tomás fue alumno suyo, luego en Ratisbona, y varias veces en París. Murió en 1280 en Colonia y dejó 21 gruesos tomos de gran tamaño, en cuero de cerdo, en la edición de Lyon de 1651. El contenido de sus escritos está compuesto por comentarios de la Biblia, de los salmos y sobre todo de las obras de Aristóteles. Pero también se ha conservado gran cantidad de escritos

sobre la naturaleza, especialmente sobre botánica: *De vegetabilibus et plantis*. La obra principal, sin embargo, es una *Summa theologiae*, expresión que aquí significa lo mismo que *Summa philosophiae*. Es significativo que Alberto Magno, otra vez por el influjo árabe, sea el primer europeo, y además un pensador escolástico, que se ocupa de la ciencia natural. Alberto adquirió por esto fama de mago, lo cual le puso en peligro, si bien por parte de la Iglesia jamás se dudó de la ortodoxia de su fe. En el círculo de leyendas en torno al mago Alberto Magno hay elementos que más tarde entran a formar parte de la leyenda del *Fausto*. Una cosa no entró ahí: se dice que construyó una cabeza de hierro a la que bastaba decir una pregunta en la oreja para recibir una respuesta por su boca de hierro.

Tomás de Aquino (1225-1274) estudió en Nápoles, Colonia, París, Roma y Bolonia. Sus obras principales son una *Summa theologiae* y un escrito *De veritate fidei catholicae contra gentiles* (*De la verdad de la fe católica contra los incrédulos*), citado generalmente como *Summa contra gentiles*. La filosofía de Tomás está muy cercana a la de Alberto por su contenido, con la sola diferencia de que Tomás de Aquino se muestra como un formulador mucho más poderoso. Dos importantes artistas de la época de Tomás estuvieron también objetivamente muy cercanos a él: Giotto y Dante. Giotto, el gran pintor de la forma rigurosa, se había liberado del fondo dorado bizantino, transformándolo en paisaje como silueta de las figuras. Sin embargo, ese paisaje se convierte en un nicho que circunda las figuras, y concretamente a modo de prolongación de la composición de las figuras. Esto no disminuye su rigor; al contrario, lo realza. Y en esto estriba la relación de la pintura de Giotto con Tomás y también con Anselmo, es decir, en la colocación del ser y el valor. Las composiciones de Giotto son órdenes de valores, en las cuales el centro significa el más alto lugar. La estructura jerárquica de las figuras y del paisaje es la que presenta analogías con los dos escolásticos. Y también otro elemento pictórico de Giotto forma parte de las coincidencias: alta serenidad, frente al valor negativo de los ademanes agitados y de la charlatanería. Tal como se hallan sentados los monjes, en Giotto, graves y como en un lugar propio, así no se siente ningún cuerpo terreno. Si contemplan los frescos de Padua o los de la escuela de Giotto en Asís, entonces recordarán con gusto mis palabras. El otro, Dante, el poeta, está aún más estrecha y conscientemente vinculado con Tomás de Aquino, aunque hay dos zonas en las que Dante disienta políticamente. En su escrito *De monarchia* toma partido por el estado mundano, por el imperio, no

precisamente *contra* el sacerdocio de la Iglesia, pero sí en el sentido de que ambos poderes tienen los mismos derechos. En cuanto a los asuntos terrenos, vota gibelino, es decir, al emperador. En los asuntos celestiales, en cambio, se siente estrechamente obligado al papa. En esto se diferencia del incondicional partidismo de Tomás por el papa. Un contraste importante hallamos en el hecho de que Dante concede un alto lugar en el paraíso a dos figuras que no encajan en la doctrina tomista: Averroes, el filósofo pagano-mahometano, y el abad calabrés Joaquín de Fiore, el gran hereje, a quien se llamó el Isaías del siglo XIII y que siglos más tarde ejerció una fuerte influencia en la ideología campesina y en la guerra de los campesinos alemanes con su obra *El tercer evangelio*. Pero, prescindiendo de estas diferencias entre Dante y Tomás, hay un parentesco fundamental en la *Divina Comedia*, sobre todo por la construcción rigurosa, por las formulaciones lingüísticas y poéticas, por el orden de valores en la gran peregrinación a través del infierno y el purgatorio hacia el cielo, y por la exacta estratificación de los círculos, con vistas a un sistema de esferas ordenadas entre sí, que está determinado desde el punto de vista del valor. A partir de este rasgo fundamental, Dante se halla muy cercano a Tomás de Aquino y le asigna en el paraíso un lugar junto a la luz.

Pasemos ahora a las doctrinas de Tomás de Aquino, con miradas laterales, de vez en cuando, a Alberto Magno. Las *sumas* de Alberto y, sobre todo, de Tomás representan, por decirlo así, el sistema del idealismo objetivo medieval. Pero por todas partes aparece un más allá que precisamente determina la valoración del más acá, de tal manera que ese idealismo objetivo viene movido permanentemente por una relación trascendente de cambio. Todo ello, con elemento y relaciones empíricas que proceden de Aristóteles, bajo el primado incesante del entendimiento. Al acentuar el entendimiento, y no el matemático cuantitativo, como aparece en la formación del capitalismo, se revela en Tomás el rechazo de todo punto de partida del sujeto. Su garantía epistemológica es ésta: «*Deus est, ergo mundus est, ergo ego sum*. Existe Dios, luego existe el mundo, luego existo yo». En la *concepción tomista del conocimiento*, el hombre está determinado como un ser pensante y cognoscitivo, pero su entendimiento es, de entrada, meramente potencial, es decir, en sí una capacidad sin dirección, por lo cual se denomina *intellectus passivus*. Para que el entendimiento resulte eficaz en el sentido de una acción deberá orientarse, según Tomás, como *intellectus agens*, como entendimiento activo, hacia aquello que le estimula. Deberá moverse hacia las cosas sensibles, pues sólo en el encuentro con ellas

se pueden forjar los conceptos y representaciones universales de las que vive el entendimiento. Sin el conocimiento de las cosas sensibles individuales, no hay ninguna estimulación del entendimiento potencial (posible). Lo sensible nos estimula y nos mueve, y una vez que la cuerda ha sido pulsada comienza a sonar. De ahí que los hombres no tengan, según Tomás, conocimiento apriorístico, entendiendo aquí por apriorismo el sentido aristotélico de un conocimiento de los efectos por las causas: al contrario, son primero los efectos de las cosas sensibles los que se conocen, y sólo de ellos se forma después el conocimiento de sus causas. Así pues, para Tomás sólo existe el conocimiento a posteriori, es decir, ningún conocimiento inmediato de las ideas. En efecto, coincidiendo con la teoría agustiniana de la iluminación del conocimiento, nos presenta esta imagen: si se mira al sol, no se puede ver; sólo se pueden ver los objetos iluminados por el sol. Esto revela un fuerte empirismo, para el cual, en cualquiera de sus variantes, no existe conocimiento innato. Donde falta un sentido, allí faltan también los conceptos propios de su área; el ciego de nacimiento no tiene conceptos sobre colores. Sin embargo, a pesar del papel decisivo de los datos de los sentidos, éstos sólo captan, según Tomás, los accidentes y la existencia del individuo, la *quodditas* o acto de existir. Sólo el entendimiento penetra, aunque exclusivamente por medio de ellas, hasta las formas de la *quidditas* o esencia. «*Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est quod quid est*: pues la sensibilidad se ocupa de las cualidades sensibles exteriores; y el conocimiento intelectual penetra hasta la esencia de las cosas. Porque el objeto del entendimiento es la quiddidad de una cosa.» Al *a posteriori* del concepto empírico del conocimiento añade Tomás otro ejemplo tomado de la Biblia, con una extraña interpretación de un pasaje del Éxodo (Ex. 33,18-23): Moisés suplica a Yahvé que se le muestre. Pero Yahvé le responde: «El hombre que me vea no vivirá.» Pero, para no negarse del todo a Moisés, permite a su siervo mirarle, al andar, *a tergo*, de espaldas; podría decirse también a posteriori. La esencia cognitiva en el hombre está, pues, también en esta imagen de un modo germinal y debe ser suscitada desde el exterior. La dependencia de lo exterior se relaciona también en Tomás con la autoconciencia humana, pues el hombre sólo puede conocer su propia naturaleza, por sus efectos, como reflejo del mundo exterior. No hay, por tanto, ninguna intuición de sí mismo, es imposible sumergirse en sí mismo, sino que hay que irradiarse hacia el otro. Sólo se puede uno reconocer en el ojo de otro y en los efectos

de la propia acción en el mundo. Y así tenemos esta afirmación de Tomás: «*Homo ex objecto devenit ad cognitionem sui ipsius*: El hombre llega al conocimiento de sí mismo desde el objeto. De ahí que el conocimiento sea una visión, que se une con el movimiento de un proceso de abstracción, por el cual surge una *species intelligibilis*, forma inteligible. Esta forma inteligible se refiere siempre a una forma del exterior, que se corresponde con la entelequia aristotélica, sólo que le falta la propia efectividad. La forma es la fundamentación de los objetos; por una parte, en cuanto lógicamente captables y, por otra, como sustanciales. Pero ahora viene la pregunta decisiva: ¿qué relación tienen los conocimientos *a posteriori* del entendimiento, o sea las *species intelligibiles*, con las formas de los objetos? La *species intelligibilis* se refiere a la significación, objetivamente establecida, de la quiddidad, de la esencia. Y sobre esta esencia dice Tomás: «*Quidditas rei est proprium objectum intellectus*: La esencia de la cosa es el objeto propio del entendimiento.» Pero la quiddidad real sólo se conoce en la *species intelligibilis*, que puede ser pensada, pero no vista. La coincidencia de esta última con la primera no se produce de una manera sencilla e inmediata y tampoco es cierta sin más. Antes bien, aquí es donde surge de nuevo para Tomás el problema del conocimiento, si bien no con el interés del escéptico de negar el conocimiento, sino precisamente con el interés de garantizarlo; Tomás se halla muy lejos del agnosticismo. Para resolver el problema adopta, al igual que antes de él Alberto Magno y también, como se recordará, Abelardo, la fórmula de la filosofía árabe de un Avicena y de un Averroes que clasifica los universales en tres relaciones diferenciables: para el conocimiento, el universal es abstraído y formado *post rem*, es decir, después de la experiencia sensible de la cosa individual; en la realidad, el universal es *in re*, en la cosa misma; para Dios, el universal es *ante rem*, él lo ha tenido antes como pensamiento en el plan de la creación del mundo, y luego ha realizado ese pensamiento. Pero lo nuevo es otra cosa: el acceso desde el universal *post rem* al universal *in re*, o sea, desde el concepto de la abstracción a la realidad, se encuentra en Tomás sólo por grados. La distancia entre la abstracción y la realidad debe reducirse en los grados del conocimiento que corresponden a los grados de probabilidad y de certeza del conocimiento. Existe una aproximación, un asemejarse, y al final una adecuación de la *species intelligibilis*, que tiene el entendimiento, a la cosa. En pocas palabras, se trata de la fórmula de la verdad en Tomás: «*adaequatio intellectus ad rem, scilicet adaequatio speciei intelligibilis intellectus ad speciem, ad rem, ad formam, ad genus rei, ad universale in re*»: Adap-

tación, mejor adecuación, no sólo del entendimiento, sino de la *species intelligibilis*, que ha formado el entendimiento activo, a la cosa, y no sólo a la cosa sola, sino a la *forma rei*, a la forma de la cosa, a su entelequia, a su *genus*, a su esencia, a su *species realis*. Con esto se corresponde todavía nuestra actual palabra «información», en todo su uso hasta el lenguaje comercial. Al entrar en la forma del objeto para conocerlo, uno se informa en este objeto. En la formulación tomista suena así: *se reddere in formam objecti*, transformarse en la forma del objeto, para estar presente científicamente en la forma del objeto. Y de este modo se conoce el *universale in re*, que ha sido realizado. En Tomás, pues, se ha desarrollado una extrema teoría del conocimiento basada en la imagen, y en ello consiste el carácter objetivo de su idealismo: el mundo determina el conocimiento humano. La fórmula «adecuación del entendimiento a la cosa» podría casi proporcionar la fórmula de una teoría realista de la imagen. En consecuencia, en la solución tomista al problema del conocimiento casi nunca aparece el factor subjetivo, y si aparece, lo hace más como elemento perturbador y como modificación individual limitadora. Esto queda expresado en el principio *cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis*, lo conocido está en el cognoscente al modo del cognoscente. El modo del cognoscente es lo que colorea y diversifica la imagen, la *adaequatio* a la *res* o al *genus* de la *res* o universal. Un hombre solo sólo puede conocer *per modum individualitatis suae propriae*, al modo de su propia individualidad, en este caso de su *solitudo*, soledad, aislamiento, carencia de grupo social. El fallo de este conocimiento individualizado es superado en Tomás sólo mediante el intercambio de control en la comunidad. Este control público, por decirlo así, fue utilizado muy útilmente por los gobernantes, por ejemplo, mediante la fórmula *unus christianus nullus christianus*, un cristiano no es ningún cristiano. Sólo se puede conocer en comunidad. Alguien que defienda una opinión no reconocida oficialmente por la opinión pública, es un hereje y no es necesario escucharle, porque no puede tener razón; eso es imposible desde el punto de vista lógico y epistemológico: sólo en la comunidad de la Iglesia se puede conocer. Siguiendo con la teoría del conocimiento mismo de Tomás, el grado de verdad de la imagen se rige por el objeto. Aquí está actuando algo del viejo principio de que «sólo lo idéntico puede conocer lo idéntico», y Tomás se remite a Empédocles, que defendió este principio al lado de otros filósofos griegos. Según la versión tomista de este principio, nosotros podemos reproducir en el conocimiento menos la naturaleza que el mundo humano; en la cuestión de la naturaleza queda

una notable diferencia entre la *species intelligibilis* y la cosa a la que se refiere. Porque la forma intelectual, dice Tomás, no es ella misma la cosa, puesto que una piedra, por ejemplo, no está en el alma, sino sólo la *species intelligibilis* de la piedra. Existe, pues, sólo una correspondencia entre la *species intelligibilis* y la *species realis*, y para esa correspondencia es válido el principio «*Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti*: Todo conocimiento tiene lugar mediante asimilación del cognoscente y de lo conocido.» En su escepticismo frente al conocimiento natural, se distingue Tomás notablemente de Alberto Magno, su antiguo maestro. De Alberto, de quien se decía que era un mago, hay algunos rasgos que han entrado en la figura de Fausto, en aquel tipo de naturalista concienzudo que quiere saber qué es lo que mantiene el mundo unido en lo más íntimo. Y Alberto no sólo era un mago, sino que en su concepción le ayudó la naturaleza misma con el trato profundo y soberano que tuvo con ella. En Alberto se encuentra, por tanto, una valoración muy distinta del conocimiento de la naturaleza, de la de Tomás, para quien los asuntos humanos son más próximos al pensamiento, desde el punto de vista del objeto, de tal manera que para ellos la diferencia entre *species intelligibilis* y *species realis* es la más reducida, es decir, que para ellos se da el conocimiento más adecuado. Sobre el plano de los asuntos humanos, sin embargo, disminuye y por último desaparece la coincidencia de la reproducción y lo reproducido. Dios como *species* suprema, la *forma* suprema, constituye una barrera para el conocimiento. No se puede ver el sol cuando se mira al sol, dice Tomás, sólo se le puede reconocer por su resplandor. La naturaleza, pues, es infrarracional y la luz suprema de arriba, superracional. Para lo superracional establece Tomás los misterios y la revelación, pues éstos no son ni racionales ni contrarracionales, sino superracionales. Los árabes *Avicena* y *Averroes*, libres de imposición eclesiástica, encontraron una solución muy distinta para la misma problemática de Tomás, mediante la inversión. Los hombres no pueden reconocer lo más universal, y lo más universal es lo infinito, porque abarca todo. Pero, inversamente, lo infinito, o sea, Dios, no puede abarcar lo finito. Mientras que nosotros sólo vemos cosas y no conceptos, pues los conceptos sólo los pensamos, en el ser divino ocurre exactamente a la inversa: sólo ve conceptos y no cosas. Esto es, al mismo tiempo, la formulación filosófica del viejo principio romano «*Minima nom curat praetor*: El pretor no se ocupa de pequeñeces.» Así pues, Dios, por mucho que lo desee, no puede percibir detalles. El pensamiento divino sólo ve *universalia*, pero ningún pormenor; no ve, por decirlo así, el bosque

a causa de los árboles. En esta limitación árabe del pretor celestial hay dos cosas. Por una parte esto: en realidad, podemos hacer lo que queramos, que el señor de los ejércitos no nos ve. Nuestras acciones individuales no caen bajo su competencia. Con esto se sustrajo, en parte, al derecho el apoyo teológico. Como vemos, en esta aparente sutileza hay ya ilustración. En segundo lugar, se plantea el problema de la no deducibilidad del *quod*, el viejo problema del «ὅτι» y «διότι» del «que» y del «porque» lógico en Aristóteles. De la noción de la *quidditas*, de la esencia universal, no se puede derivar el *quod*, la existencia del individuo. No se puede racionalmente llegar a la *quodditas*, sino sólo a través de la percepción sensible, en cierto modo mediante una bofetada. La sensibilidad es también para Tomás, en último término, el grado en que continuamente somos empujados, perturbados y tocados desagradablemente. Esto recuerda el dicho de Anaxágoras de que toda percepción va unida a un ligero displacer. Como se ve, hay problemas en la idea de los árabes de que Dios no puede ver las cosas individuales, y a partir de aquí también en la doctrina tomista de la suprarrazionalidad de Dios.

Con esto hemos atravesado casi el difícil terreno de la teoría tomista del conocimiento y vamos a abordar a continuación la siguiente cuestión que luego resultará cosmológica: ¿Cómo es que existen muchas cosas? ¿Cómo es que no existen sólo universalidades, si son ellas las realidades propiamente dichas? ¿Cómo surgió entonces la pluralidad? Aquí veremos cuán importante papel juega el *concepto de materia* en la filosofía tomista, no por su gran plenitud de posibilidades, según Avicena y Bruno, al contrario; sino en otro sentido. La materia es, en efecto, el principio de la divisibilidad; gracias a la materia hay muchas cosas. Un conocimiento en el que dormía la posibilidad de una ciencia matemática de la naturaleza. Se ha levantado un problema de primera categoría en el giro de que la razón general no puede ver las cosas individuales. Lo individual, empero, constituye la multiplicidad, y así surge, precisamente de la mano de Tomás, el asombro: cómo es que bajo meras formas universales hay muchas cosas, o tal vez precisamente con el concurso de las formas. Al decir «tiza» o «aire» o «capitalismo», se simplifican procesos múltiples. Esto se puede hacer a modo de una marca que se cuelga a las cosas para poder reconocerlas. Así procedió, en último término, el nominalismo y, mucho más tarde, el empiriocriticismo; para ambos, los conceptos son meras marcas con las cuales nos orientamos más cómodamente en el mundo. En Tomás, el realista moderado del concepto mediante los *universalia in rebus*, la cosa es muy dis-

tinta: para él los conceptos atañen a lo esencial, pero esto esencial debe alcanzarse primero como una victoria sobre la excesiva diversidad. Pero, ¿qué es lo que produce esta diversidad? ¿Con qué se divide nuestra relación con el mundo en dos campos, el de la sensibilidad y el del entendimiento, de suerte que con la sensibilidad sólo percibimos lo individual y con el entendimiento sólo pensamos lo universal? ¿Por qué no podemos ver lo universal, sino sólo pensarlo, y por qué no podemos pensar lo individual, sino sólo verlo? La multiplicidad es introducida en el mundo, según Tomás, por un *principium individuationis* propio; individuación es lo mismo que formación de lo múltiple, división en individuos, o sea, en individualidades o, en el mejor de los casos, en peculiaridades. Y en Tomás, enlazando con una definición específica de Aristóteles, es precisamente la materia, en cuanto infinitamente divisible, por consiguiente como *principium individuationis*, la que produce en el mundo la multiplicidad. La materia es aquí la que divide lo universal y lo disuelve de tal manera que el mundo se resuelve en multiplicidad gracias a este momento, no espiritual y no lógico, de lo material. Como ocurre siempre en el idealismo, la materia es en Tomás una «cruz», un problema, un asunto embarazoso. Sobre ella arroja una mirada enemistosa, porque perturba el conocimiento, tan bellamente construido, con la realidad que lo interrumpe. Pero incluso, aunque Tomás insulta a la materia, no la niega, sino que la reconoce como *principium individuationis*, como aquello que fundamenta no el universal *post rem*, incluso *ante rem*, pero sí el universal *in rebus*, *in multitudine rerum*, en la multiplicidad de las cosas. De ahí que la materia sea lo diferenciador en el espacio y en el tiempo; la materia y la cantidad son precisamente lo divisible, a diferencia de la cualidad, que a lo sumo es variable, que puede aumentar y disminuir, pero no dividirse; en cambio, la materia y la cualidad van íntimamente unidas. Ciertamente que en Tomás se nota esporádicamente la influencia arábigo-judía, en el sentido de que toma de Maimónides incluso el concepto de una materia eterna, es decir, increada. Esta concepción del joven Tomás choca, naturalmente, con el mito teológico de la creación; es la única herejía de Tomás, y fue muy pronto corregida por él mismo. Si bien la creación de la materia no puede ser demostrada por la razón, tiene que ser creída por la revelación. La cuestión principal sigue siendo ésta: en Tomás, además de las formas unificadoras, encontramos algo dispersador en el mundo, sin lo cual las formas no necesitarían ser unificadoras en Aristóteles y Tomás. Tomás distingue dos clases de formas: por una parte, las formas que se hallan mezcladas con una parte mayor o menor de

materia, habitando en las cosas, inherentes a ellas en cuanto *universalis inherentes*. Éstas son las formas *in rebus*, entre las cuales se encuentra la mayor parte de lo que vemos en el mundo exterior, como arroyo, sombrero, abrigo, cristal de roca, música sagrada, etc. Estas formas inherentes se elevan hasta la llamada esfera espiritual, cuyas figuras necesitan también de la materia en la actividad cultural humana. Plásticamente, por ejemplo, se hallan esculpidas en la piedra, y también, en cuanto relaciones sociales, en instituciones tangibles. Las otras clases de formas son aquellas que no se hallan mezcladas con materia, y al admitir Tomás estas formas, se diferencia, por el dualismo, de los árabes, incluido Avicetrón. En Avicetrón, Averroes y Avicetrón la materia no tenía fronteras con las llamadas formas inmateriales, ni con el alma, ni con los procesos espirituales, ni tampoco con los ángeles o los espíritus. En Avicetrón tenía sólo una frontera con Dios que era pura voluntad, y todo lo demás se convertía en una *materia universalis*. Tomás, en cambio, introduce desde fuera las formas en la materia, la cual se convierte en *materia prima* para todas las cosas que se forman. Al recibir las *formae inherentes*, esta materia prima se convierte en *materia signata*, porque está sellada por las formas inherentes. La materia es, pues, no como en los árabes, el seno de todas las formas, sino primariamente su *principium individuationis*, a través del cual se individualizan de una manera múltiple; en Tomás queda totalmente excluido el carácter de *mater* de la materia, y en cambio representa la corruptibilidad del mundo. En esta corruptibilidad, las otras clases de formas, las *formae separatae*, no tienen ninguna participación. Las formas no mundanas, supramundanas, por decirlo así, desde el alma humana, pasando por los ángeles, hasta el logos divino totalmente espiritual, se hallan separadas de toda materia y no están lastradas por ella, a diferencia de las *formae inherentes* del mundo. De ahí que, en las grandes alturas, las *formae separatae* están totalmente indivisas y sólo individualizadas por sí mismas; sólo aparecen singularmente, siendo al mismo tiempo individuo y especie. Desde el alma, que se halla todavía implicada en las *formae inherentes* por su unión con el cuerpo y, por tanto, en la frontera entre el mundo y el supramundo, parte la estructura ascendente, sin ruptura y sin fisura, hasta el espíritu del Señor. El alma se encuentra, pues, en el horizonte de ambos mundos; es la *forma inherens* suprema, en cuanto que se halla ligada al cuerpo y de él recibe influjos perturbadores, como temperamentos, desazones, dolores que son sentidos, y, sin embargo, por su esencia no es ninguna *forma inherens*, sino la más baja de las formas separadas, pero sin ser ella

una de ellas. No es perecedera, corruptible, sino inmortal; no fenecce con el cuerpo, es independiente de la envoltura corporal en la que habita. Al pertenecer el alma a los dos reinos, representa un puente entre el mundo material y el inteligible, entre el mundo de las formas inherentes y el de las separadas. Prescindiendo de este puente, el sistema tomista de gradaciones se encuentra dividido por un abismo tremendo entre los dos reinos realmente incompatibles, el de la naturaleza y el de la gracia. Pero el alma pertenece también al reino de la gracia, puede llegar a ser partícipe de la gracia, porque ella misma tiende el puente y representa la unión. Al mismo tiempo pertenece a la esfera del cuerpo igual que a la de los ángeles. De este modo, de acuerdo con la necesidad de armonía de la alta Edad Media, de acuerdo con la sintonía conseguida temporalmente entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, y de acuerdo con la necesidad de embellecer las circunstancias existentes, y tapar las grietas, siguiendo, por tanto, el mandato que una ideología tiene en la sociedad de clases, Tomás, como hombre del centro, que continuamente busca un equilibrio entre los extremos, crea una homogeneidad dentro del más pronunciado dualismo; de ahí también que encuentre en el alma humana el puente como centro de unión. Ese centro se halla en él entre dos jerarquías diversas, pero que en su estructura refleja la sociedad estamental. Una de esas jerarquías, la del mundo físico, el mundo del movimiento, de la modificación y del crecimiento, ha sido tomada de Aristóteles y se ordena de abajo a arriba en los estratos de lo mineral, lo químico, lo orgánico y, por fin, lo anímico. A partir de aquí, Aristóteles prosigue con otra meta hasta llegar a las estrellas, y más allá hasta el νόσις νοήσεως, el pensamiento del pensamiento, hasta el Dios aristotélico. Sobre esta jerarquía construyó Tomás la otra, el orden de los cargos cortesanos, desconocidos para Aristóteles en la Polis ateniense. Tomísticamente aparece esta jerarquía con la herencia del politeísmo de tipo persa y babilonio, es decir, con órdenes de ángeles, los cargos cortesanos del señor divino. Sus cortesanos se agrupan en las dos categorías fundamentales de los serafines y querubines, por encima de los cuales se hallan los ángeles supremos o arcángeles Rafael, Gabriel, Uriel y Miguel. También hay un antiguo modelo de la jerarquía celeste de Tomás. Dionisio el Areopagita, el bizantino del siglo V, que más tarde ejerciera un fuerte influjo sobre la mística europea, organizó los coros de los ángeles, las potestades, los tronos y todas las dominaciones celestiales, de todo lo cual se puede encontrar todavía un destello en el final del *Fausto*. La jerarquía del Areopagita fue celebrada con himnos y cientos de imágenes en los si-

glos XIII y XIV. Tomás la colocó sobre el orden aristotélico, y de este modo estableció una gradación del más acá y el más allá en subórdenes y órdenes superiores, siendo el conjunto una copia del régimen feudal. Así, Tomás, por tanto, une la metafísica aristotélica con la teología, a costa de reinterpretar el concepto aristotélico de materia, para nosotros lo más esencial, llegando a su contrario. Toma, desde luego, el *δυνάμει ὄν*, el ser-en-posibilidad, como determinación fundamental de la materia, pero del carácter de posibilidad de la materia, concluye únicamente su imperfección. Pues la posibilidad es para él menos perfecta que la realidad, y por lo mismo indeterminada, vaga, imprecisa. A la materia le falta absolutamente una fuerza propia, se convierte totalmente en una cera puramente pasiva, muy alejada del descubrimiento de una *natura naturans* en Avicena y Averroes, bajo la influencia también de Aristóteles. La degradación tomista de la materia, precisamente a causa de su carácter de posibilidad, depende, naturalmente, del dualismo permanente y de la gradación estática, en la cual todas las cosas han llegado ya a su lugar correcto y que les había sido asignado. De ahí que las figuras aparezcan rígidas y no puedan ya moverse. El estado natural en la física tomista es el reposo, no el movimiento. Todos los cuerpos se mueven sólo por impulso exterior y sólo hasta que se haya consumido el movimiento impulsor. El reposo como lo normal y el movimiento como el caso límite corresponden del todo a lo estático del mundo feudal, muy distinto del capitalista, donde aparecen el movimiento como lo normal y el reposo como el caso límite del movimiento. La consonancia inmóvil y el haber llegado a la meta forman parte de la estructura jerárquica del mundo en la *Suma* tomista, en la cual resulta tan emparentada con el diapason, con las resonancias de su época, con las pinturas de Giotto, con la *Divina Comedia*, con la construcción de las catedrales. Detrás se encuentra el *suum cuique* de una justicia que debe ser administrada a la medida de la dignidad que, como en Anselmo, identifica el ser con el valor y reúne muchos principios extraíbles de la balanza equilibradora de la armonía, porque el orden es lo evidente por sí mismo.

Para los campos filosóficos de la psicología, ética y filosofía social de Tomás, que siguen aquí a la teoría del conocimiento y a la ontología, resulta determinante una doctrina que en un pensador eclesiástico casi se sobreentiende por sí misma: tal es el mito del pecado original. Según éste, la voluntad humana está corrompida, contiene un enamoramiento del mal en cuanto mal, y precisamente por ser malo. Pero para Tomás, el católico, que no podía conocer todavía el protestantismo, el pecado original no es un pecado sin más, sólo

produce una *relativa* libertad de elección. El hombre también puede querer lo bueno y, aunque obre mal, puede considerar ese mal como una enfermedad del alma. Esto significa: con el pecado original no cayó del todo la naturaleza humana; está corrompida, pero no hasta el fondo. Sólo para Lutero y el protestantismo, el alma ha sido más que debilitada por el pecado original, éste la ha hecho absolutamente mala, de suerte que todos los anhelos e ilusiones del corazón humano son malos desde la juventud. En Tomás, sin embargo, la voluntad del alma sólo quedó debilitada por el pecado original, por lo cual, en su oscuro impulso, permanece muy consciente del camino justo. Por esto también se la puede ayudar, abordándola por su resto natural de bondad, mediante el consejo y la institución sacramental de la Iglesia. Tomás dice a este respecto: «*Gratia naturam non tollit, sed perficit*: La gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona, sale a su encuentro.» También aquí se muestra una vez más el centro mediador entre los extremos, propio de Tomás, que podríamos llamar la prudencia católica, y que influye en toda la *psicología* tomista desde la concepción específica del mito del pecado original. Por una parte, la teoría del conocimiento determina ya al hombre como un ser primariamente pensante, pues, el querer y el sentir siguen al pensar. El hombre no es la presa de sus instintos, sino que donde obra mal, lo hace en último término por error. Nosotros queremos algo porque lo conocemos como bueno y rechazamos algo porque lo conocemos como malo. Esta *primacía del entendimiento sobre la voluntad* recuerda la convicción de Sócrates de que ningún hombre obra mal voluntariamente, sino que ese mal es siempre la consecuencia de un error. Sin embargo, el escolástico cristiano tiene otra actitud distinta de Sócrates ante el pecado original, es decir, ante la rebeldía que por él entró en el mundo y que impulsa a obrar contra la conciencia de lo justo. Pero todavía en esta rebeldía se revela para Tomás la primacía del entendimiento sobre la voluntad, pues, no se puede querer antes de que el entendimiento haya ofrecido a la voluntad diversas posibilidades para el ejercicio de la libertad de elección. Esas posibilidades no necesitan sólo tener lo bueno ante los ojos, sino que pueden también recomendar lo malo a un individuo determinado como algo altamente útil en un tiempo determinado. Así pues, también, al obrar mal, hay unas consideraciones que preceden a la determinación de la voluntad; para Tomás, en el hombre siempre permanece el entendimiento como señor, siendo la voluntad el siervo ejecutor. A esta psicología corresponde su teoría de la libertad, que incluye igualmente la ideología del pecado original, tan utilizado desde el punto de vista reac-

cionario. La libertad no ha sido totalmente eliminada; al contrario, también aquí queda, tomísticamente, un fuerte resto que no ha caído en el pecado, muy en contraste con la posterior doctrina de Lutero sobre la absoluta servidumbre de la voluntad de la criatura, el *servum arbitrium*. Ya hemos hablado de la libertad de elección que tiene la voluntad frente a las posibilidades ofrecidas por el entendimiento y en la cual la primacía del entendimiento se halla tan debilitada y reducida. Así pues, según la doctrina mediadora de Tomás existe el estímulo para el pecado, pero no constituye todavía ningún pecado. Sólo la acción ejecutada demuestra la libertad para el pecado, convirtiendo a uno en pecador, y no el pensamiento atractivo del mal. Esto queda expresado en el concepto de *ética del valor*, que asimismo sólo considera meritoria la obra buena, no la intención para el bien, hasta tal punto que incluso obras buenas realizadas con mala intención pueden ser más meritorias, en Tomás, que las obras malas con buena intención. El protestantismo luterano, que consideró a toda obra humana digna de la condenación eterna, se escandalizó ante esta seducción de la apariencia y la hipocresía. Desde el punto de vista tomista, sin embargo, sigue válido para la acción de la libertad ética el principio de adecuación tal como fue formulado para el conocimiento. El hombre, ángel que cabalga una bestia domesticada, según la conocida imagen, y que gracias al alma constituye un puente entre las *formae inhaerentes* y las *formae separatae*, se puede acercar en sus obras bajo la dirección del entendimiento, a lo que conoce como bueno. Para la ética enseña, pues, Tomás una *adaequatio voluntatis ad cognitum bonum*, una adaptación de la voluntad a lo conocido como bueno. Esto se halla, recordando a Aristóteles, fuera de la vida privada; debe acreditarse en la vida pública, en el *zoon politicon*. Esta ética de orientación objetiva, para la cual el talante subjetivo es absolutamente indiferente, tiene, por cierto, claras vinculaciones con la sociedad estamental de su tiempo, que en Tomás resultan siempre evidentes. Y esto, aunque él simpatizaba con la ascendente burguesía de las ciudades y no con la igualmente ascendente ciudad de los príncipes, ni con la clase descendente de los caballeros. Tomás quiere satisfacer su simpatía mediante una *teoría social del compromiso* entre el poder de la burguesía y el de los príncipes, cosa que recomendó especialmente el tomismo a la Iglesia católica desde la segunda mitad del siglo XIX. Con esta nueva matización del centro, que no quería admitir la pobreza brutal irremisible ni la exagerada riqueza, se ofrecía al Renacimiento un estamento transversal, cuando las crisis del capitalismo anunciaban una revolución que amenazaba con ba-

rrer todas las barreras e ideologías *históricas* de la prehistoria. Una construcción proporcionada, un sistema arquitectónico lleno de mediaciones sin tensión, y que parecía mantener todo en su lugar propio mediante una relación práctica en lugar de un desarrollo causal; todo esto ofrecía también un instrumento para enmascarar los contrastes de clase con una cosmovisión. Estos intentos se reflejan en la encíclica del Papa León XIII que, en 1879, proclama a Tomás el filósofo de la Iglesia católica. Se reflejan prácticamente en todas las empresas encaminadas a conjurar los terrores del capitalismo con el Beelzebub de un nuevo estado corporativo, con una vocinglera propaganda de la lucha en favor del centro, marcando *realiter* el centro en interés del capital monopolista, de un modo definitivo, junto con una más fuerte disciplina de los oprimidos. Este endurecimiento ideológico lo trajo consigo, naturalmente, el neotomismo del siglo XIX. Tomás hablaba todavía por una clase burguesa que aún se hallaba en su primer ascenso, no por una que mira horrorizada los fantasmas que ella misma suscitó y que, exorcizándolos, quisiera instalarse tranquilamente.

7. ROGERIO BACON

Al realismo del concepto, de diferente grado, respondió ya en su tiempo la experiencia inductiva. El filósofo inglés Rogerio Bacon (1214-1294) quiso apartarse de la autoridad y del estudio de los libros y dirigir su mirada de investigador al conocimiento inmediato de la naturaleza. No hay que confundir a Rogerio Bacon con su homónimo Francis Bacon, trescientos años más tarde, aunque los dos son ingleses y a pesar de que su filosofía presenta en algunos tramos una semejanza innegable. Ya en Rogerio Bacon aparece claramente el rasgo, típicamente inglés, de una actitud protoburguesa orientada al más acá y a lo individual del más acá. Se trata del hábito y al mismo tiempo de la superestructura de una actitud burguesa que atiende al aquí y que para el más allá tiene, e incluso quiere tener, la mirada extraviada. Este rasgo inglés se da ya en la Edad Media y va creciendo después de Bacon en Guillermo de Occam, el mayor y más interesante de los nominalistas. Rogerio Bacon era monje, pero no perteneció a los dominicos, significativamente, sino a los franciscanos, es decir, a una orden en la cual la burguesía apareció primero como *vita activa*, como respeto a lo individual, a diferencia de los dominicos, con la *vita contemplativa*, y la atención a los universales. La obra principal de Bacon se titula *Opus Maius (La obra mayor)*. Es interesante la ordenación de sus siete partes. Ya en los títulos de los capítulos se escucha, en parte, un nuevo tono, absolutamente insólito en el siglo XIII: 1) Las causas de la ignorancia humana; 2) La relación entre teología y filosofía; 3) La importancia de las lenguas; 4) La importancia de la matemática; 5) La importancia de la perspectiva (que es lo mismo que óptica, pero que contiene muchas más cosas, como veremos); 6) La importancia de la ciencia experimental; 7) La importancia de la filosofía moderna. Rogerio Bacon trabajó en Oxford como profesor cuando no estaba en algún calabozo monásti-

co acusado de herejía. Bacon está lleno de la contradicción entre el amor a la Iglesia y la más aguda crítica a ella. Encontramos una conservación de la tradición, a menudo un poco mezquina, y junto a ella los más audaces planes de reforma. Encontramos rasgos míticos y a su lado otros sobrios y empíricos. En una palabra, se trata de una actitud de pensamiento que corresponde a la protoburguesía inglesa, pero que continúa luego en hábito monástico, si bien en uno franciscano. El desequilibrio de Bacon no procede, como el de Agustín, de una naturaleza fuerte, rica, poderosa, agitada por los más diversos impulsos del pensamiento, sino de la falta de visibilidad propia de una nueva época en transición, donde lo nuevo todavía no ha llegado a ser y lo viejo no ha caducado todavía, sino que ambos aparecen en una extraña media luz, una media luz del crepúsculo matutino donde amigos y enemigos pueden ser fácilmente confundidos. Es digno de notarse en Rogerio Bacon también el rasgo polémico y muy satírico, cuyo objeto preferido es la facultad de los artistas de París, la facultad de las siete artes liberales, es decir, la facultad de los filósofos, a la que ataca especialmente por su ignorancia en matemáticas y lenguas. Pero es curioso que también ataque al único naturalista entre los escolásticos, a Alberto Magno, el hombre que debería serle muy afín. Hubo propuestas de reforma a la Facultad de los artistas de París y también a las universidades inglesas, todas ellas dirigidas hacia una formación en las ciencias profanas, es decir, del mundo. Exactamente esto mismo quiso instalar más tarde en otras circunstancias Francis Bacon, como restauración de las ciencias, es decir, de las ciencias empíricas. Sin embargo, en él los rasgos están completamente decididos, y puede aventurar una frase como ésta que Rogerio Bacon, tal vez, sintió o incluso pensó, pero que jamás formuló: «La teología está consagrada a Dios y es estéril como las monjas.» Frase que se emparenta con otra formulada más tarde por Hobbes, otro inglés, que ya era materialista: «Con los dogmas de la Iglesia ocurre como con las píldoras de las boticas: no se deben masticar, pero en un momento dado hay que tragarlas.» La diferencia con Rogerio Bacon estriba en que éste estima en mucho a Aristóteles, pero no al Aristóteles tal como había sido comentado por los escolásticos cristianos, sino al original griego, que comienza aquí ya a luchar contra sus disfraces medievales. Y lo que es más interesante; junto a Aristóteles venera él al único comentador de Aristóteles, y éste no es ningún cristiano, sino el mahometano Avicena, cuyos comentarios le parecen lo más cercano al sentido del original griego.

Rogerio Bacon distingue tres *disciplinas filosóficas reales*, la ma-

temática, la física y la moral, un trinchamiento muy distinto del que hasta ahora conocíamos, donde las siete artes liberales daban todavía la forma y donde en la cumbre se encontraba el saber acerca de Dios, y la filosofía era la sierva de la teología. En la matemática, la física y la moral tenemos tres ciencias muy mundanas, y ello en plena Edad Media teológica, cuando ni la matemática era especialmente conocida, ni la física era estimada o tolerada. La ciencia natural, en efecto, se hallaba rodeada de un olor a brujas. En cuanto a la moral, no significaba en Bacon esencialmente una moral de las virtudes infusas desde arriba, sino moral tal como los árabes la habían enseñado: algo que podía ser iluminado con el *lumen naturale*, con la luz natural del hombre. El fundamento de todo esto es, según Bacon, la *experiencia*. Él se pronuncia contra la charlatanería, contra el prejuicio, contra la repetición maquinal de lo ya dicho, contra la infinita repetición, no sólo de las opiniones de Aristóteles, sino también de sus comentadores, con lo cual surge un reflejo detrás de otro y al final no queda casi nada del original. Y así se vuelve Bacon contra el argumento de autoridad, que no aporta ningún conocimiento, sino que se basa en la mera fe y se da como un saber: *«Auctoritas non sapit, nisi detur eius ratio, nec dat intellectum, sed credulitatem: credimus enim auctoritati, sed non propter eam intelligimus»*. La autoridad no basta si no se puede dar una razón para comprender una cosa, y ella no da comprensión, sino fe; pues creemos por la autoridad, pero no vemos por ella. Frente al saber libresco, hay que volver a las fuentes de las cuales surgió el mismo saber de los libros.» Sólo así se produce, según Bacon, el progreso científico; esto es, como se ve, un tono absolutamente inaudito, que sólo habrá de sonar otra vez en el Renacimiento. Ahora bien, la experiencia se divide en dos partes: la externa y la interna, pero esta última no es la psicológica, sino la matemática. La experiencia exterior consiste en los datos obtenidos a través de los sentidos, pero que deben ser regulados, pues sólo de una experiencia regulada surgen, en lugar de meros inicios para una comprensión mezclada con muchas ilusiones sensibles, los conocimientos demostrados de la ciencia natural. La experiencia regulada es la del *experimento*; la naturaleza, dice Bacon, debe ser sometida a tortura para que nos entregue sus secretos. Hay que establecer condiciones artificiales bajo las cuales los objetos muestren su comportamiento. Así se cocina, se hace hervir, se deja enfriar, se mezcla, se cambian las condiciones, se añade una nueva sustancia, se elimina otra. Todo esto lo conocemos de sobra como procedimientos experimentales, pero entonces no era tan natural: el arte regulado de la pregunta, del añadir y quitar, de la

modificación, de introducir nuevas condiciones, es decir, todo lo que Bacon exigía. A esto hay que añadir la experiencia interna, bajo la cual entiende Bacon la *matemática*, de la cual depende para él toda la lógica. La matemática es de todos modos experiencia, sólo que en este caso, una experiencia interna, que tiene también aplicación al mismo tiempo a la externa. Por cierto que la matemática que tiene Bacon ante los ojos es algo distinto de lo que hoy consideramos bajo matemáticas; él la adquirió de Pitágoras y de la teoría pitagórica de los números a través de los árabes. Partiendo de esta matemática altamente cualitativa, fue Bacon el primero en la Edad Media que intentó hallar un acceso a la naturaleza y el desciframiento del libro de la naturaleza. De todos modos, el código para ese libro eran los números, y aquí se perfila la unión, tan rica en consecuencias, entre la matemática y la ciencia natural. Bacon buscaba, ciertamente, las formas cualitativas, según las cuales se puede proceder en la naturaleza con número y medida. En el libro *Opus Maius*, uno de los capítulos se titula «La importancia de la perspectiva». Esto conduce a la óptica. Y ahora pensemos: esto sucede en el siglo XIII, cuando apenas existe una perspectiva en la pintura. El mayor pintor de la alta Edad Media, Giotto, de cuya jerárquica composición ya hemos hablado a propósito de Tomás, debe ser citado aquí nuevamente desde el punto de vista de la perspectiva, es decir, de algo que falta en absoluto. Giotto no conoce aún el espacio visual en perspectiva, con un punto de fuga de las líneas que, cayendo aparentemente hacia atrás en la proyección sobre un plano, se estrechan y se cortan formando un triángulo, sino que él construye sus figuras con una valoración topológica según el valor de los objetos. Lo más importante es también mayor y se encuentra en el centro; lo menos importante es menor y se encuentra al margen. La perspectiva no aparece hasta la pintura renacentista. Tampoco la conocen ni el arte oriental, ni el chino, ni el bizantino. Es una forma artística europea, si bien insinuada ya por los griegos. Su temprana anticipación en Bacon es muy digna de notarse. En esto se remonta a uno de sus maestros en Oxford, al que tenemos que nombrar aquí y cuyo nombre en relación con Rogerio Bacon les ruego anoten. Este maestro es el primero que se ocupó de óptica con ocasión de una metafísica de la luz, muy extraña. Se trata de Roberto Grosseteste (1175-1253). Este hombre no es ningún empirista, ningún matemático, llega a la óptica por extraños caminos neoplatónicos, y no por Avicena y Aristóteles, a pesar de que en Avicena se entrecruzan una serie de influencias neoplatónicas con las de Aristóteles. Grosseteste, al contrario que el neoplatonismo y el gnosticismo considera la luz

completamente inmanente; investiga ángulos de reflexión, la reducción de la intensidad de la luz por la distancia y su incremento a través de lentes convergentes, etc. Y de este modo su óptica se convirtió en la primera ciencia natural de la alta Edad Media, pero se hallaba en relación con una metafísica del mundo, que recordaba, por su inmanencia la presocrática. Grosseteste añadió un tercer principio a los dos de Aristóteles, materia y forma. Según esto, la realidad consiste en materia, forma y luz, y además, afirma Grosseteste, que la materia y la forma son ambas inextensas. Esto va contra Aristóteles, incluso contra Tomás, que tomaron la materia como principio de individuación. Desde el punto de vista neoplatónico, no aristotélico, según el óptico Grosseteste no es la materia, sino sólo la luz, la que crea espacio y extensión, y sólo la luz, junto con la materia y la forma, producen nuestro mundo. La luz es, incluso, mencionada junto con lo que Aristóteles y los escolásticos llamaban la *prima materia*, la primera materia, y la materia y la forma han sido hechas a partir de la luz. La luz es considerada como un ser físico, de ahí la asociación con los presocráticos; ellos habrían podido elegir, en lugar del agua, el aire o el fuego, también a la luz como ἀρχή material, como sucedió más tarde, al menos metafóricamente, en las irradiaciones descendentes del neoplatonismo, como algo que circula por el mundo, que, con una permanente difusión y reflexión, suscita en sí mismo la materia y la forma, y, sobre todo, sus efectos naturales, como los cuerpos. Sólo la luz es activa, no son activas ni la materia ni la forma: tal es la doctrina metafísica, que se remonta al neoplatonismo, de la óptica de Grosseteste. Rogerio Bacon, para volver a él otra vez, expone la óptica como física total, y procede con anticipaciones sorprendentes hasta la *técnica*; también aquí, al igual que su homónimo, trescientos años más tarde. Aparecen las utopías técnicas, se presienten inventos como barcos sin remos, coches sin tracción animal, aviones, submarinos, puentes fluviales sin pilastras, *pontes ultra flumina sine columna vel aliquo sustentaculo*, es decir, puentes de hormigón, todo esto sin la menor idea de dónde extraer el material y los procedimientos tecnológicos. Aquí son proclamados, y establecidos al final como augurio, sueños desiderativos propios de los cuentos. Todo esto ocurrirá cuando dominemos las fuerzas de la naturaleza, y, sobre todo, las fuerzas naturales de la luz y el principio energético del mundo, indicado por la luz, es decir, la fuerza. De este modo, dice Bacon, muy blasfemo y prometeico, surgiría una *secunda creatio*, es decir, una segunda creación, una naturaleza innatural, una naturaleza de la máquina. Sigue, desde luego, totalmente las leyes de la primera naturaleza,

pero en ésta no aparecen tales figuras, y la segunda naturaleza puede fundarse, mantenerse y aumentarse mediante la *scientia experimentalis*, mediante una certera interrogación de la naturaleza. Si intentamos sorprender a la naturaleza en sus patentes, por decirlo de un modo moderno, según las cuales produce las cosas, entonces podremos imitarla. Y en relación con Averroes, se aproximó Bacon a la importante idea de la izquierda aristotélica, según la cual las formas de la materia no fluyen por una causa que sea trascendente a ellas. Este primer empirista de la Edad Media cristiana afirmaba más bien, con los árabes, que las formas están ya potencialmente contenidas en la materia. La actividad de la causa efectiva incita solamente a la materia a modificarse por una fuerza inmanente y a extraer de sí misma las formas. También se puso de relieve su conocimiento de la filosofía árabe en el tercer campo del saber, del que Rogerio Bacon se ocupó, la moral. Defiende una opinión uniforme que sirve de base a las diversas formas simbólicas de *religión*, y cuya esencia es precisamente la indicación moral de la vida justa, que aparece revestida religiosamente en muchas parábolas e historias. Con lo cual ya aquí la moral constituye el núcleo de la religión. Todo esto sobre el extraño pensador Rogerio Bacon. *Non est solum laudanda voluntas, sed etiam experimentum.*

8. DUNS ESCOTO Y GUILLERMO DE OCCAM

Después de la escolástica de la Edad Media, proseguimos con su último período. Este período comienza en el siglo XIV y con él aparece otra vez el nominalismo, que ya hemos conocido en Roscelino. Hay dos nombres especialmente vinculados a esta reaparición, Duns Escoto y Guillermo de Occam. Los motivos para un nuevo nominalismo no se encuentran ya sólo en el pensamiento escéptico, sino sobre todo en los cambios sociales después de 1300. El paulatino desmoronamiento interno del sistema feudal fue acompañado de sacudidas exteriores, que hasta entonces habían faltado. La peste negra trajo una primera epidemia hacia 1348, y luego se repitió. Acerca del estado social de esta época de ruptura se pueden ver algunas impresionantes imágenes en el libro del historiador holandés Huizinga, que lleva el título significativo de *El otoño de la Edad Media*. El tiempo del otoño trajo al capital mercantil y principesco unas crisis de confrontación, el aturdimiento de las fiestas dionisiacas al lado de los cadáveres de la peste, la miseria de los campesinos y el empobrecimiento de los caballeros. Como la baja nobleza no tenía ya nada que llevarse a la boca, se dedicó a esquilmar y exprimir a los campesinos, arruinando, por consiguiente, los fundamentos de la vida y de la producción del orden feudal. En las ciudades se levantaron los artesanos, junto con la burguesía reforzada, contra los patricios. Creció el capital mercantil y principesco, y se desarrolló la circulación de mercancías y dinero, pero sin que los siervos de la gleba ni el proletariado de las ciudades obtuviera de ello la menor ventaja. El orden feudal se derrumbó y comenzó a pudrirse. Las transformaciones socioeconómicas despertaron el miedo existencial, y así el otoño de la Edad Media se convirtió en una época extraordinariamente torturada por la desesperación, la descomposición y el sentimiento de las mayores amenazas de fuera, de dentro y suprate-

rrenas. Por un lado, el nihilismo fue en gran parte la respuesta; por otro, se crispó la religiosidad. Comenzó la época de los flagelantes y disciplinantes; las persecuciones a los judíos aumentaron en manos de sádicos histéricos. A esto se añadieron los primeros procesos de brujería. La alta Edad Media no había conocido ninguno, y frente al tópico de la oscura Edad Media había permanecido clara al no haber sido quemada ninguna bruja en este período. El comienzo de los procesos por brujería en la baja Edad Media forma parte de los síntomas del extraordinario sentimiento de amenaza: la cruz se hunde en el abismo y el infierno sale de sí mismo. El mundo está oscurecido por lo satánico y por los demonios que irrumpen. Hubo un profundo miedo, comprensible a través de muchos eslabones intermedios; desaparecen la alegría, la serenidad y la armonía que representa el sistema tomístico, ese catolicismo confortablemente construido; surgen las ruinas, y en las ruinas habitan pájaros nocturnos y fantasmas. En resumen, no había ya asidero, y desde el más allá soplaban un viento frío y espectralmente demoníaco, del que la gente intentaba librarse mediante la compunción y la flagelación. De ahí los flagelantes y los actos de penitencia, y el sentimiento de una tremenda y desconocida pecaminosidad, que debían explicar a los hombres los horrores de la época como castigos; con el juicio final casi a las puertas y una autoridad terrena que parecía más que nunca dotada por el cielo de una espada absolutista. Pero en esta época de terror se formó también el futuro bajo dolores de parto; el individuo despertó y alzó sus exigencias contra la generalidad dominante. Se despertó también en el hombre sencillo y se sintió dignificado con la mayor gracia y beatitud. Esto se manifestó en el movimiento de rebelión de los laicos y en la mística. El desmoronamiento recibió una respuesta revolucionaria en el cada vez más fuerte movimiento europeo de los campesinos, que culminó en Alemania. El individuo despertó muy de otra manera en cuanto habitante de las ciudades, con su creciente capital mercantil todavía progresista *suo modo*, vinculado en parte, incluso, con movimientos campesinos como el de los anabaptistas, así en Würzburg, Rothenburg, Mühlhausen y, finalmente, Münster. Pero también comienza aquí una nueva mirada al más acá, en el que se puede ganar muy bien. El trabajo es necesario para aumentar los bienes, y sólo los táleros crían polluelos. La alabanza es para la *vita activa*, no para la *vita contemplativa*; sólo se puede ganar con la actividad, no con la contemplación. Ya la orden mendicante de los franciscanos había buscado el amor cristiano en la *vita activa*. El comerciante funciona sin ese amor, pero no sin una agitada actividad, para obtener su ganancia. Con esto tenemos indi-

cado el camino hacia el nominalismo sensible, empírico, con la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, con la multiplicidad existencial en lugar de la generalidad realista del concepto y la unidad socioeconómica. El desmoronamiento de los grandes realismos del concepto, jerárquicamente contruidos, que había producido el mundo feudal de la alta Edad Media, queda reflejado filosóficamente y epistemológicamente en el nominalismo como doctrina final de la escolástica. La disputa de los universales misma es ya vieja, como hemos visto, pues aparece ya en Roscelino, en la alta Edad Media, entonces todavía sin visible relación con lo social, es decir, como un esfuerzo del pensamiento. Más tarde el problema se calma por la solución, que ya conocemos, de un triple lugar de los universales como tales: *ante rem*, *in re* y *post rem* al mismo tiempo. Esta solución de una auténtica armonización tomista quedó derrumbada, y el derrumbamiento fue llevado a cabo por Duns Escoto y Guillermo de Occam, ambos ingleses como Rogerio Bacon, ambos criados en ese país ya floreciente en los comienzos de la burguesía.

Las obras de Duns Escoto fueron reunidas de un modo incompleto en dos ediciones: en un *opus oxoniense* y un *opus parisiense*. El *opus* de Oxford contiene los tratados y comentarios lógicos; el *opus* de París, sus discursos, disputas y *reportationes*, es decir, cuadernos de seminario y apuntes de clase de los estudiantes. Duns Escoto fue el pensador más sutil de la Edad Media y recibió el título de *Doctor subtilissimus*. Duns Escoto (1270-1308) murió a los treinta y ocho años en Colonia y fue antes profesor en Oxford. Sobre él no poseemos ninguna monografía profunda, lo mismo que sobre Occam. Tenemos ante nosotros minas con galerías hundidas, inundadas, que ya no se explotan y donde, sin duda, se puede encontrar una gran cantidad de mineral raro subterráneo. Es decir, *terra incognita*, a pesar de que Heidegger escribió una tesis doctoral sobre *La doctrina de las categorías y de la significación de Duns Escoto* (1916), con referencias a Occam.

Paso primeramente a tratar el tema de la *primacía de la voluntad* sobre el entendimiento en Duns Escoto. La voluntad está por encima del entendimiento en tres estratos: uno psicológico, otro psicológico-moral y otro que introduce el deber sancionador de la moral. Quedémonos primeramente en el sencillo, el estrato psicológico, pues aquí ha sucedido algo nuevo. Al ser la voluntad en nosotros no sólo de primer rango, sino también el primer propulsor, el fenómeno de la elección y de la atención queda descubierto psicológicamente. En lugar de voluntad podemos decir también interés, y

entonces vemos ya desde lejos un terreno conocido. El interés es lo primario; el entendimiento muestra al interés sólo sus metas, pero el interés dicta al entendimiento, le arrastra de tal manera que el entendimiento se convierte en un empleado de la voluntad interesada. Psicológicamente, esto está pensado de tal manera que la voluntad se insufla en las representaciones como una burbuja de oxígeno y las representaciones sobre las que esta burbuja, esta corriente de aire se arroja, se encienden, se iluminan, salen fuera. Entonces ya no están confusas, sino que se vuelven claras. Al dirigir la voluntad su atención a las representaciones, éstas se refuerzan en su intensidad, mientras aquéllas a las que no se dirige dejan de existir por debilidad. La atención es como un chorro de luz, un reflector, que se dirige a las representaciones. Así aparecen algunas por medio del reflector, y cuando éste gira, aquéllas vuelven a ser olvidadas. Con el olvido nos referimos a algo para lo que entonces no existía aún una expresión: el hundimiento en lo inconsciente. Las representaciones se hunden en el sótano de la conciencia, y esto es un descubrimiento de gran trascendencia, y primeramente de tipo psicológico. Sobre todo fue descubierto el parentesco de la atención, que suena como algo puramente intelectual, como algo que pertenece también a la vida de las representaciones, con el interés; ya hablaremos de otros efectos. De todos modos, la voluntad juega el papel del dominador, y el entendimiento el de su siervo sumiso. El entendimiento es también causa, pero sólo una causa ocasional, una *causa per accidens*; la voluntad, en cuanto interés, le proporciona la ocasión. Ya vemos aquí mucha burguesía, acción y actividad, con un presagio de la importancia del interés. El interés, naturalmente, no es entendido todavía en ese momento de una manera económica.

Pasamos ahora al segundo estrato de la voluntad, de lo psicológico-moral como estrato de la libertad de elección. El entendimiento representa su teatro ante la voluntad, mostrando a ésta muchas posibilidades. Frente a esas representaciones del entendimiento, la voluntad, sin embargo, no se halla vinculada, ni menos determinada, por los objetivos señalados por el pensamiento. Ella misma determina, ella misma decide, y determinar significa decidir. Así pues, la voluntad es necesariamente libre, y la única limitación que puede haber para la voluntad desde el punto de vista psicológico-moral, es el que algo no sea lógicamente posible. La voluntad, desde luego, no puede querer algo lógicamente imposible, al menos no con éxito, pero entre dos posibles lógicos puede escoger y decidir libremente por el más útil para ella o el mejor conocido; la voluntad posee libertad de elección, con lo cual queda establecido al mismo

tiempo que no existe lo bueno o malo simplemente, sino sólo lo que por tal declara la voluntad soberana de arriba, representada por la autoridad. Llama la atención el que los límites sociales de la voluntad no hayan sido advertidos aquí, a pesar de que resultaban tangibles como en cualquier otra época. No fue advertido que el hombre está vinculado no sólo a la medida de lo representable y luego, en el trasfondo, a la medida de lo lógicamente pensable; que hay una coacción de fuera, y no pequeña, que hace a la voluntad no libre. De todos modos, no habría molestado a Duns Escoto; pues, aunque la voluntad esté aherrojada desde fuera, en su interior permanece libre para la elección; gruñe, puede al menos quejarse interiormente; y como nos encontramos en la psicología, basta con que se indigne interiormente. Queda un resto, y ese resto es designado por su libertad, a pesar de todas las restricciones que existen. Entre las restricciones de la voluntad, cuenta Duns Escoto la predisposición, el hábito voluntativo y emocional del hombre, el hábito de sus afectos. El hombre, en efecto, se encuentra somáticamente determinado por sus inclinaciones, y en esto no es libre. Luego menciona Duns Escoto la costumbre, por la cual el hombre no llega, desde luego, a decidirse. En la costumbre, podría estar tal vez incluido lo social: un esclavo está acostumbrado a ser esclavo; rara vez llega a imaginarse cómo sería la situación, de ser él un señor, o bien en caso de indignarse. Sin embargo, estas restricciones reales no son jamás insoslayables, sino que la libertad de elección siempre podría triunfar. La voluntad humana es soberana en cuanto voluntad, y por eso responsable también, según sus proporciones. El problema es éste: qué porcentaje tiene la libertad de elección en la determinación, también reconocida por el nominalismo, de la predisposición, la costumbre, etc., que los nominalistas denominan como más o menos privada, puesto que, en la filosofía de los siglos XIII y XIV no puede hablarse todavía, naturalmente, de una determinación social.

Lo mismo que la voluntad psico-moral tiene en Duns Escoto una primacía, también tiene una primacía en el estrato tercero, que ya no es psicológico, en el del establecimiento de una sanción jurídico-moral. La sanción de lo ético no está dada por el hecho de que yo vea la moralidad, es decir, no está hecha con lógica, sino al contrario: lo moral como unidad de lo jurídico y lo moral, del derecho y la moral, está determinado como mandato por la voluntad de un legislador. Este legislador es, en el mundo teológico en el que aquí nos movemos, Dios. Dios ha determinado lo moral en los diez mandamientos: no matarás, no cometerás adulterio, no hurtarás, no levantarás falso testimonio contra tu prójimo, etc. Esto sólo es moral,

dice Duns Escoto, porque Dios lo ha determinado; no es que Dios lo haya determinado porque sea moral. No existe, pues, como dice Tomás, un *bonum per se*, un bien en sí y por sí. Tomás lo llama también, en el latín escolástico, una *perseitas boni*, un ser-en-sí de lo bueno, al cual también Dios debe atenerse, del mismo modo que un juez debe atenerse al Código penal y un jefe de Estado a la constitución. Según Duns Escoto, en cambio, sólo existe un *bonum ex institutione*, un bien gracias a la intervención de una voluntad legisladora. Es ésta una teoría confortable y de graves consecuencias, y en la que al mismo tiempo se puede tocar con las manos el reflejo de la base. Es una superestructura que equipa y anticipa una futura, o en parte ya existente, infraestructura; y esto será más claro aún en Guillermo de Occam. Tenemos aquí un reflejo del incipiente absolutismo de los príncipes que, en alianza con la burguesía, emprende la lucha contra la nobleza feudal y sus privilegios tradicionales. Es decir, que en el nominalismo se expresa el resquebrajamiento de la sociedad medieval estamental y universalista. Para justificar la arbitrariedad de los príncipes, se degrada el entendimiento, al representar lo moral y lo jurídico como carente de estructura lógica, y fundamentado sólo *ex institutione*. De ahí que el ordenamiento moral y jurídico no sea discutible con razones intelectuales, sino que debe ser simplemente aceptado. Tenemos, pues, en Dios, que establece simplemente lo justo por ser Dios —pues también en Dios como legislador supremo hay una primacía de la voluntad—; en este Dios tenemos ya preparado, como contrapartida, el entendimiento limitado de los vasallos, que no puede investigar lo que se llama un inescrutable designio de Dios. Como los príncipes son señores por la gracia de Dios, también puede hablarse en esta doctrina de un inescrutable designio del príncipe. «*Sic volo, sic iubeo, regis voluntas suprema lex*: Así quiero, así mando, la voluntad del rey es la ley suprema.» (Esta frase la escribió en el libro del ayuntamiento de la ciudad de Munich el Kaiser Guillermo II, siempre tan discreto.)

Hay otra cosa ya preparada en la primacía nominalista de la voluntad. Hay algo que adquiere un nuevo aspecto, algo que estaba ya registrado en la alta escolástica y que poco después se convierte en una categoría altamente política: *el concepto de milagro*. El milagro adquiere un sentido nuevo, muy interesante social y políticamente, al descender el reflejo a la base cambiante, de la que originariamente partía. Al milagro en teología corresponde en política el *estado de excepción*: la ley puede ser suprimida por una disposición de emergencia, como, por ejemplo, la constitución de Weimar pudo ser suspendida por el párrafo 48. En el vacío jurídico irrumpe

una decisión. El vacío jurídico, en el que irrumpe la voluntad de un señor, de un soberano, es el estado de excepción, el absolutismo, sobre todo cuando el estado de excepción se vuelve permanente. El milagro fue definido por Tomás de Aquino como *intermissio legis naturae*, como interrupción de la legalidad de la naturaleza. Si Dios quiere, entonces todo es posible, y entonces siete panes sacian a cuatro mil hombres (Mat. 15,32-39), se resucita en el tercer día, se abre la tumba, una vara totalmente agostada vuelve a florecer y de ella nacen las rosas como en el milagro de Tannhäuser y Elisabeth. También hay milagros de castigos, y en la Antigüedad aparecen con bastante frecuencia; *Las metamorfosis* de Ovidio hablan de ello: Dafne es convertida en un laurel, Niobe en una piedra. Estos casos son todos ellos supresión de la ley natural, porque la ley natural es lógica y es natural. Pero llega la voluntad superior y suspende la ley natural, llega la voluntad superior y suspende la constitución, llega la voluntad superior y elimina todas las relaciones lógicas que los vasallos habían logrado establecer. Esto lo hace, según Duns Escoto, Dios el Señor, y, gracias a la transposición del poder divino a los soberanos, lo hacen en Inglaterra Enrique VII, y en Francia Luis IX. El interés, la voluntad, de la que venimos hablando todo el tiempo, se cumple en aquellos que están llenos de voluntad y que tienen, por cierto, una voluntad real, es decir, poder, por decirlo de un modo magnánimo. La cosa no es tan extremada aún en Duns Escoto, aunque lo va a ser en Guillermo de Occam, pero en Duns Escoto está ya preparada. Duns Escoto tiene todavía algunos hilos lógicos que no son fáciles de romper y que Dios el Señor tampoco quiere romper. Él no pierde el control, como la voluntad humana, totalmente dispartada y despótica, hoy así mañana asá, o incluso hoy mismo diez veces diferente. Entonces no sería Dios el Señor, sería un loco, que no se mantendría ya en nada lógico, sería totalmente caprichoso. Dios no se comporta así, se atiene voluntariamente a las leyes lógicas, y si algo lógico resulta imposible, entonces su poder tendría ahí una limitación, dice Duns Escoto; pero Dios no quiere precisamente algo que sea lógicamente imposible. Si lo quisiera, no lo podría, y por eso no lo quiere. En suma, en Duns Escoto hay todavía limitaciones a la omnipotencia de la voluntad divina, pero estas limitaciones, paradójicamente, son suprimidas en Occam, el sucesor de Duns Escoto. Los efectos son claros. Sólo quiero adelantar algunas de las consecuencias de Occam, que llegan hasta la blasfemia. Según Occam, los diez mandamientos serían también morales con un contenido opuesto. Si Yahvé hubiera dictado a Moisés en el Sinaí los diez mandamientos de esta manera: matarás, robarás, cometerás adulte-

rio, levantarás falso testimonio contra tu prójimo, entonces esto sería moral. Es decir, una vez más: los diez mandamientos no son morales porque sean buenos, sino que son buenos porque Dios así lo ha querido. Incluso el crimen más inimaginable, si lo hubiera exigido Dios el Señor, sería por ello mismo moral. O bien: Dios nació en el establo de Belén como hijo de María. En el establo había también un asno y un buey, y si Dios hubiera querido que la palabra se hubiera hecho carne en forma de buey o de asno, el hijo de Dios sería un buey o un asno. Pero Occam va más lejos aún: el establo estaba hecho de ladrillos. Dios podría haber venido al mundo en forma de teja; si él lo hubiera querido, habría tenido lugar en vez de la encarnación una *tegulafactio Dei*, una «adobefacción de Dios». No hay, por consiguiente, límites desde arriba a la omnipotencia impensable de la voluntad, y esto va hasta el extremo agudizamiento de la blasfemia, y al mismo tiempo hasta el extremo agudizamiento del crimen sancionado de los príncipes. El príncipe puede hacer lo que quiera, siempre será moral; por ser un mandamiento de la autoridad: *Voluntas regis suprema lex*. Éstas son las consecuencias de un indeterminismo totalmente alógico, proyectado dentro del fundamento mismo de la Iglesia, pero inmediatamente reflejado en el terreno del que procede, es decir, del incipiente absolutismo. Y como entonces la Iglesia, como representante de la sociedad medieval estamental, se encontraba en lucha con el poder central de los príncipes, cada vez más fuerte, de ahí que no sea ninguna casualidad el que Guillermo de Occam estuviera algunos años preso en Aviñón, entonces residencia del Papa, sino que fuera también a Munich, corte del antípoda del papa, Luis el Bávaro. La época de Occam no mira ya hacia dentro, como la de Canossa, la de Gregorio VII y Enrique IV. El poder real se ha fortalecido, Luis el Bávaro se levanta contra el papa y Occam es su principal ideólogo: «defiéndeme tú con la espalda, que yo te defenderé con la palabra», dijo Occam a Luis.

Pero sigamos; ¿qué relacion hay en ambos, en Duns Escoto y en Occam, con el mundo? Hasta ahora hemos tenido el sujeto y los hombres como sujetos. Existe una relación entre la primacía de la voluntad y la primacía del individuo, que no es producida desde las profundidades del entendimiento, como una figura matemática, sino que más bien se impone, quierase o no. Pero lo que ante todo se impone es una pared objetiva contra la cual el sujeto se estrella. Es el *mundo de acá*, captable por los sentidos, sólido, y que se extiende en individualidades. Este mundo tangible había sido encauzado por la filosofía dominicana en puras universalidades del realismo con-

ceprual. Dios ha creado el mundo según un plan, según una idea, como un arquitecto construye una casa según un plano. Al igual que se colocan las piedras en una pared entramada, así se coloca el mundo y se realiza en un entramado lógico. Aparte de algunas pocas cosas sobreracionales, que no quiere decir irracional, sino supraracional, como el nacimiento virginal, la resurrección de Cristo y otras parecidas; en general, el mundo del dominico Tomás es asequible a la inteligencia humana en un amplio ámbito mediante la *adaequatio intellectus ad rem per speciem intelligibilem*. Sólo el individuo constituye, por consiguiente, un caso embarazoso para Tomás. Le hace proceder de la materia, pues la materia es divisible, y cuando el universal se une con lo divisible, se divide, se multiplica, surge lo individual. Tenemos a María y a Inés y a Agata, y tenemos a Federico, a Jorge y a Guillermo; es decir, mujer y hombre se han dividido en distintos individuos, pero todos representan lo femenino y lo masculino, y lo juvenil, según la edad. Pero, en cuanto individuos, constituyen para Tomás una cierta perplejidad; tienen que ser explicados mediante la introducción de un nuevo elemento, es decir, de la materia. Pero en Duns Escoto, y, sobre todo, en Occam, en el resurgente nominalismo, ocurre a la inversa: lo universal es la perplejidad, porque aparece la forma individual, aparece lo fáctico, lo impírico, lo que no es lógicamente derivable, lo que no se puede prestidigitar desde el entendimiento. La desconcertante multiplicidad no procede de nosotros, los hombres; no la hemos hecho nosotros, es decir, que no hemos escogido el mundo en el que hemos nacido. Nosotros escogemos a lo sumo algo bueno, algo adecuado para nosotros. Pero el mundo nos ha sido impuesto, en cada individuo mismo hay una voluntad que se afirma en caso dado contra nosotros. Esto sólo se puede aceptar, aunque sea a veces rebelándose en contra. Y cuando percibimos algo, todavía no lo hemos conocido. "Αἰσθησις no es ἐννοια, la percepción sensible no es ningún conocimiento, éste sólo comienza con ella. Aquí hay un total desplazamiento de la fuerza demostrativa. Mientras que para Tomás constituye algo embarazoso el que haya individuos y no sólo conceptos universales, para los nominalistas que ahora aparecen el problema es muy otro. Las individualidades se sobreentienden, y el problema estriba en cómo llegar a un concepto universal y qué representa éste. En Duns Escoto tenemos el giro de que la *individualidad* es un concepto, es decir, un concepto individual, y a él corresponde objetivamente un individuo. Se trata de una especie o forma individual que es real. No existen formas universales, sino que son puras abstracciones del entendimiento. No existe, por tanto, nin-

guna fruta, sólo hay manzanas y peras y uvas y ciruelas y melocotones, etc. Fruta es sólo un concepto universal que ha sido abstraído de los tipos individuales de fruta. En este sentido, habría que añadir aquí, el escotismo no es ningún nominalismo puro, porque admite formas individuales. El melocotón lo admite como real, porque el melocotón mismo es universal. Sólo el concepto universal de lo que es melocotón es lo que rechaza. Esta doctrina tampoco fue llamada nominalismo, aunque de ninguna manera es un realismo conceptual: se le aplicó el nombre de *formalismo*. Formalismo es la expresión típica medieval para la doctrina de Duns Escoto a diferencia de la de Guillermo de Occam. Como Duns Escoto sólo entiende por forma la figura individual perfectible por los sentidos, su formalismo significa el reonomiento de las formas individuales y la negación de las formas universales. También la materia es, según esto, un mero concepto universal irreal; sólo vale en plural; hay muchos tipos de materia, como son, por ejemplo, latón, madera, carne. Esta concepción reaparece sorprendentemente en Engels casi al pie de la letra, cuando afirma que sólo hay materias, que la materia como tal sería algo idealista, un simple concepto universal, en el cual se agrupan para el entendimiento las materias individuales. Ruego se entienda este arco histórico con un grano de sal, pero el problema está en la misma línea. Así, dice Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*, que no existe una materia uniforme, al igual que el concepto uniforme de fruta no corresponde a nada existente. De este modo se ven muchas relaciones desde el nominalismo a la desconfianza que surge, más tarde, frente a la universalidad que todo lo cubre. Pero el considerar la lucha por el individuo o la forma individual como única realidad, en antítesis simple al idealismo, también trae una dificultad consigo. El nominalismo pudo seguir su camino por un empirismo estricto hasta la disolución de todo en puros datos sensibles, como, por ejemplo, en Mach. Pero en su época significó el nominalismo un giro hacia el más acá, hacia la inmensidad de las individualidades, hacia eso que suena tan bárbaro y que, sin embargo, constituye el concepto fundamental de la teoría escotista del conocimiento, a saber: la *haecceitas*, la hecceidad. En este encantador latín, en el que se formó la *perseitas*, la entidad en sí, se creó también la *haecceitas*, la esencia-de-esto, de la palabra *haec*.

La fidelidad a lo pequeño, la atención a lo pequeño tiene un paralelo innegable con lo que ocurrió en otros terrenos de la superestructura al final de la Edad Media. También en la pintura aparece en esa época el sentido por los detalles. En las imágenes bizantinas dominaba todavía un rígido ceremonial, una estricta estructura, una

generalidad simple de los ademanes y de la actitud. Ni las imágenes ni los mosaicos presentaban rostros individuales, sino que mostraban órdenes de categorías. Una emperatriz es siempre fría, augusta y distante, con grandes ojos. No importa cómo se llama y cuándo ha vivido; se pinta a *la* emperatriz, a *la* dama palaciega, *al* metropolitana. Es la profesión, el mensaje, lo que determina las figuras. Se pinta lo universal, no hay paisaje, en su lugar está el fondo dorado. En los siglos XIII y XIV se despierta, primero en Italia, el paisaje, que es representado al detalle como trasfondo. Al principio, el paisaje se halla tan vinculado con el orden de las figuras en la composición, que sólo constituye hornacinas y lugares para las figuras, sin ninguna independencia, así en Cimabue y Giotto. Pero, a continuación, se pinta un paisaje cada vez más libre y detallado. Las hierbas y las flores se convierten en objetos de una representación exacta, por ejemplo, las flores del paraíso de Fra Angélico, que están tomadas de una pradera terrenal. Por otra parte, los rostros que se encuentran delante de ese cambiante trasfondo van tomando cada vez más el carácter de retrato individual, que dice algo más que la posición y función social. En suma, se descubre la inmensidad de lo individual, y en lugar del fondo dorado irrumpe la dorada superabundancia del mundo, con lo que se prepara ya el primer renacimiento. Esto se corresponde con la creciente importancia del carácter individual que aparece en la poesía, en lugar de una esquemática distribución de roles. Una mirada al individuo puede servir, precisamente en el materialismo, para combatir el esquematismo que lleva consigo su envoltura idealista. Por esta razón hemos registrado con la *haecceitas* una importante herencia del nominalismo, contra el concepto universal, que quisiera dejar a un lado al individuo como un superfluo elemento perturbador.

Quiero llevar ahora la atención, dentro del mismo espacio, a otro concepto que tiene mucho que ver con la multiplicidad y la *haecceitas* y con la primacía de la voluntad en el mundo, es decir, no sólo en la moral ni sólo en la jurisprudencia o en la teología: es el concepto de azar. Es evidente que *azar* y arbitrariedad son afines. La arbitrariedad es una decisión no determinada que, según Escoto, es posible con medida, y según Guillermo de Occam, sin medida alguna, cuando hay suficiente voluntad, es decir, suficiente poder de la voluntad. Esto se corresponde en el mundo exterior con la casualidad o contingencia. Lo múltiple, lo individual, se diferencia de lo universal conceptual, de lo legal, por su inderivabilidad de leyes, por su existencia, que es una existencia de la casualidad o una mera verdad de hecho. La casualidad es para nosotros un concepto alter-

nativo a la *necesidad*. Por cierto, que mucho más tarde Hegel introduce en la necesidad una distinción, según la cual hay una necesidad interior y otra exterior. Y precisamente la necesidad exterior se identifica, por su impenetrable facticidad, con el azar. El mundo consta todavía, en gran parte, de necesidad exterior, ya sea que nosotros no penetramos en la necesidad y la conocemos como una necesidad interior de la cosa, como su necesidad esencial; ya sea que la cosa misma todavía no ha manifestado su necesidad interior. Por esta razón, el mundo está para Hegel lleno de azar, porque consta de necesidad exterior. En el marxismo no somos deterministas absolutos, y desde luego se admite un azar. Recordemos lo que dice Engels: cierto que alguno de los pequeños Estados alemanes tenía que levantarse en el siglo XVII contra la unidad del imperio que se desmoronaba, pero por qué había de hacerlo precisamente la marca de Brandemburgo, esa lamentable figura de un cajón de arena, política y militarmente una nulidad, y no, por ejemplo, Sajonia, que era mucho más rica y poderosa: esto difícilmente podremos averiguarlo. Si lo averiguásemos, entonces el azar se convertiría en una necesidad interior. Pero dejémoslo así. Ahora bien, en la realidad siempre hay algo que no está del todo determinado, siempre hay un elemento de mera necesidad exterior. Aquí se revela —y ahora resulta interesante Duns Escoto— no sólo una barrera real o una barrera provisional en nuestro conocimiento, y en este sentido algo digno de queja, sino que todo esto está relacionado con la *transformación* del mundo. Algo necesario no se puede modificar, pues se llama precisamente necesario porque así fue siempre y así será eternamente. Necesario es que la suma de los ángulos de un triángulo dé 180°. Lo necesario lo es siempre y eternamente, pase lo que pase, en un estado que no depende de ninguna situación. También en Marte, y en los gigantescos sistemas de estrellas fijas, inmensamente alejados, la suma de los ángulos es igual a dos rectos, y si allí hubiera espíritus de fuego, también para ellos la suma de los ángulos de un triángulo sería igual a dos rectos. Esto no lo puede modificar ni siquiera Dios. Así pues, la necesidad exige *inmodificabilidad*. Lo inmodificable no puede ser transformado. La idea de la transformación del mundo fue concebida en un principio como puramente negativa. En Agustín, azar y *mutabilis*, transformación del mundo, iban íntimamente ligados. *Mutabilis* era para Agustín caducidad, mutabilidad negativa del mundo. *Mutabilis*, sin embargo, se puede traducir también por transformabilidad; en la terminación *bilis* está la posibilidad. Por consiguiente, un mundo en el que reina la necesidad absolutamente determinada no sería transformable, lo mismo

que la suma de los ángulos de un triángulo no es modificable por nosotros. Así pues, el azar es uno de los requisitos de la posibilidad. Posible es aquello que puede ser así o de otra manera, que puede realizarse o no realizarse, que se realiza o no se realiza. En todo caso es algo abierto en la categoría de lo posible. Resulta, pues, una dicha para el mundo el que en él haya azar; pues, si estuviera totalmente determinado, entonces morderíamos en granito. Al haber transformabilidad hay en él también azar, es decir, una casualidad utilizable con astucia. Para el viento es absolutamente casual el toparse con las aspas de un molino, y para las aspas del molino es también casual que el viento sople donde él está. Y ahora, entra la astucia que reúne a ambos, al soplo del viento y a las aspas del molino, y entonces el molino gira y muele el grano. Esto muestra el aprovechamiento de las posibilidades que son casuales en cada lugar. En la vida cotidiana tratamos continuamente con el azar. Por cierto, que una exagerada extensión del azar, que no reconozca ninguna condición y que pretende ver en todo un puro indeterminismo, se convierte en un escepticismo, que no acepta ya ningún conocimiento como fiable, sino que proclama sólo un agnosticismo frente al mundo, como un jugarse el todo por el todo. Como sucedió más tarde en variantes agudizados del nominalismo, que se orientaron con un pragmatismo americano, por la ideología de las *ilimitadas* posibilidades. Pero esta exageración no da la razón a aquellos que quisieran eliminar del todo el azar o degradarlo a la categoría de un jugador incidental sin importancia que, considerado en general, se supedita a la necesidad universal de las estadísticas exentas de posibilidad, siendo proclamada como absurda la transformación en cuanto surgimiento procesual de algo nuevo. El azar, bien entendido, señala, contra estas dos falsas concepciones, el momento de la suspensión, de lo que no está decidido, dentro del estado de condiciones objetivas y reales. Este papel del azar en un mecanismo del mundo nada determinado, incluso definitivamente no determinado, fue inaugurado por el momento de la arbitrariedad, que no es propio del realismo conceptual. Pero el nominalismo no tenía aún sitio, *rebus sic stantibus*, para la posibilidad real objetiva como condición meramente parcial; ésta es, de todos modos, presagiada al menos como prerequisite de las posibilidades en el mundo, si bien con la única apertura de la posibilidad desde arriba.

Llegamos finalmente a Guillermo de Occam (1300-1350), profesor en Oxford. Más tarde, como ya hemos dicho, tuvo que comparecer en la corte papal de Aviñón para responder de sus herejías; le

fue impuesta una pena de cuatro años de prisión, pero se escapó en 1328 a Munich, junto al emperador Luis el Bávaro. Se ofreció a él, para apoyar su lucha contra el papa por medio de la pluma reclamando a cambio la protección de la espada. ¡Ahí es nada! Naturalmente, fue excomulgado por la Iglesia, pero gozó de la protección del emperador en Munich, y aquí compuso sus escritos políticos sobre la Iglesia y el Estado, junto con su amigo Marsilio de Padua, con quien nos encontraremos más adelante. Marsilio es el autor de *Defensor pacis*, 1346, una obra de un nominalismo militante, que contiene la primera teoría de la soberanía del Estado frente a la Iglesia.

De los escritos de Occam los más importantes son *Summa totius logicae*, *Quodlibeta septem* y *Centiloquium theologicum*. He aquí su doctrina: en él tiene lugar la renovación, absolutamente decisiva, del nominalismo, tan radical como la que ya conocemos de Roscelino a comienzos de la Edad Media, pero que allí era fragmentaria, sin mandato social, que ahora está claro en Occam. El desmoronamiento del universalismo medieval trajo consigo una media luz en la cual, a menudo, es difícil distinguir al amigo del enemigo y mantener separadas y relacionar correctamente las contradicciones que surgen, de tipo en parte progresista y en parte reaccionario. Todo esto se puso de manifiesto mucho más tarde y se contiene aquí todavía con el aroma de una tardía floración del pensamiento escolástico. Ha saltado la pirámide feudal y clerical de los universales, desde el gusano hasta el querubín junto al trono de Dios. Sin embargo, en Duns Escoto había quedado aún la *haecceitas*, la individualidad, como concepto individual. Éste es concebido todavía como un reflejo, pues a la *haecceitas* corresponden objetos individuales, de tal manera que, al final, no se puede hablar de un nominalismo radical, sino justamente de un formalismo individualizado. Ahora bien, formalismo no es lo mismo que orden racional de las cosas individuales, hasta ahí tampoco llega Duns Escoto; al contrario, lo que no es pensable por razón del género, lo que no se puede agrupar bajo un común denominador, ya está en Duns Escoto muy acenturado, de suerte que su principio fundamental es: «*Ratio singularitatis frustra quaeritur*: La razón de la individualidad se busca en vano.» Por consiguiente, *haecceitas* no es *ratio*, porque *ratio* aquí es concebida como pensamiento en conceptos universales, en categorías sintetizadoras. El resto de lo que hay en la existencia, el resto de singularidad insuprimible para la razón, está señalado muy claramente. De ahí, precisamente, que el formalismo escotista no se pueda confundir con uno generalizador y, sin embargo, no es ningún

nominalismo, sino formalismo; pues ha quedado una especie de racionalidad en lugar de una razón general, una representabilidad individual y una relativa copiabilidad del individuo incluso como de algo especial. No así en Occam; en él no hay ya ningún correlato real del concepto, ni para el concepto general ni para el concepto individual, de modo que Occam sostiene una lucha a la vez contra el tomismo y contra el escotismo. El escotismo es para él una reducción cortés, un parlamento mutilado, por decirlo así, que ha quedado como un resto del tomismo. La dirección que Occam representa al mismo tiempo contra el tomismo y el escotismo tiene un nombre propio. Así como el nominalismo relativo de Duns Escoto se llama formalismo, así el nominalismo absoluto de Guillermo de Occam se llama terminismo.

Occam comienza con *investigaciones epistemológicas* o, por mejor decir, de teoría lingüística. Comienza con una reforzada atención al lenguaje, a la relación entre lenguaje y pensamiento. Ya cien años antes, hacia 1250, encontramos en algunos lógicos escolásticos por vez primera estudios de lógica lingüística. Algo así había aparecido ya en los diálogos platónicos y después había caído en el olvido. Muy importante en estas investigaciones sobre clase de palabras, partes de la oración y elementos de los enunciados es la obra de un escolástico llamado Tomás de Erfurt sobre significaciones lingüísticas. Este estudio es todavía atribuido falsamente a Duns Escoto en la tesis doctoral de Heidegger. Los lógicos lingüísticos medievales, sobre todo Tomás de Erfurt, distinguen entre diversos modos. De ahí que estos renovadores de la lógica, que se ocuparon de la significación lingüística tal como se da antes de la conceptualidad, sean llamados *modistas*. Los modistas distinguen entre: 1) *modi significandi*, modos de significar, que son relaciones intralingüísticas, que sólo sirven para la comprensión entre los hombres, pero no para el comprender; 2) *modi intelligendi*, modos de entender, que son relaciones lógicas, referidas no a la comprensión, sino al comprender mismo; 3) *modi essendi*, modos de ser, que son comportamientos de los objetos, que son, a su vez, distintos de los lógicos. Tenemos, pues, por una parte, el nivel gramatical, luego el puramente lógico y en tercer término el nivel, digamos, científico-realista o realista, que tiene que ver con la *ratio essendi*, con la razón del ser. Los tres niveles pueden estar contenidos en una sola frase. En la frase «la rosa es roja» hay una relación gramatical, otra lógica y otra real. Hay en ella un signo lingüístico como signo para la comprensión, hay un signo, lógicamente una característica y, desde el punto de vista científico-realista, una propiedad. La anatomía de los modistas procedió

de tal modo que separó los tres niveles de significación con una gran sutileza. También entre los modistas surgieron dudas acerca de la reproductibilidad de los conceptos junto con las dudas de la razón sobre lo que entonces se daba como razón, es decir, sobre la estructura estamental del mundo feudal y clerical. Esto se daba como razón, esto era la razón escolástica, y contra esa razón era necesaria una guerra. Pensemos siempre, cuando oigamos hablar de escepticismo y nominalismo, que de lo que se trata es de saber cuándo y frente a qué se tiene tal escepticismo. Si se es escéptico frente a la ciencia natural de Newton o a la dialéctica de Marx, eso es algo distinto de si se ejercita el escepticismo frente a Tomás de Aquino. El escepticismo, la disolución de la razón, que tiene lugar en este último caso, se orienta sobre todo contra la ideología de la sociedad estamental y la Iglesia. Esto hay que considerarlo en cada caso. El escepticismo llegó tan lejos entre los modistas que preguntaban: ¿Hay realmente actividad, hay realmente cosas o es que esto sólo nos es sugerido por el lenguaje, por ejemplo, por los verbos? En una versión mucho más moderna, este escepticismo puede formularse así: porque hay verbos, creemos tal vez que hay actividades; y porque hay sustantivos creemos que hay cosas; y porque hay adjetivos creemos que hay propiedades. Ésta es la cuestión escéptica que surge de la ocupación y del entusiasmo por el lenguaje, hija de un particularismo que todo lo convierte en gramática y en su cárcel lingüística. El escepticismo lingüístico es utilizado durante muchos siglos, hasta Wittgenstein y Carnap, pero tiene inmediatamente otro adversario.

Hubo fuera de los modistas un hombre que ejerció, asimismo, una gran influencia sobre Guillermo de Occam: Pedro Hispano, un lógico que vivió a mediados del siglo XIII y que influyó poderosamente en el desarrollo de la lógica. Él escribió el manual canónico de lógica de la alta y baja Edad Media, las *Summulae logicales*, pequeñas sumas lógicas, que siguieron influyendo durante largo tiempo. Este libro fijó durante siglos la enseñanza y, sobre todo, introdujo el concepto, tan rico en consecuencias, de *terminus*, o sea, signo. *Terminus* quiere decir en el latín clásico «fin», y también «límite». *Terminus* se convirtió aquí, escolásticamente, en la expresión equivalente a «signo»; el signo lógico del concepto está en lugar de lo que él significa, de lo significado. Esta función se llamaba en la escolástica *suppositio*, suposición, pero no en el sentido negativo de una malévola imputación, sino en el sentido jurídico en que se dice: se da por probado que..., es decir, que algo no está demostrado pero es una *suppositio*, una opinión, y si está poco fundamentada, una «conjetura» (casi en el sentido actual de Meinong). *Suppositio*

está, por consiguiente, representando a lo contenido en el ámbito de un concepto. Los detalles no se encuentran en él, pero el ámbito de un concepto queda representado por el signo conceptual. Con esto no se dice nada sobre la reproductibilidad del concepto y su correspondencia con la realidad. El concepto no contiene en el término nada más que una correspondencia de significado convencionalmente fijada; el término está en lugar de lo por él significado, y nada más. Esto es ya una palanca contra la *adaequatio intellectus ad rem* tomista. La *adaequatio* tomista corresponde en gran parte a lo que llamamos reproducción. En Occam, sin embargo, la *adaequatio* queda totalmente destruida, al inaugurar su nominalismo claramente como terminista, con un terminismo de nuevo tipo y totalmente desconocido por los antiguos nominalistas. Los antiguos nominalistas decían que los *universalia* no son nada. Occam dice: no es que no sean nada, sino que son precisamente *termini*, son signos que sólo tienen valor lógico, pero que no se corresponden con nada real. «*Quod est universale* —dice Occam— *est praedicabile de pluribus*: Lo universal se puede decir de varios, de muchos.» Naturalmente, sobre la multiplicidad se puede decir algo; no tendríamos ningún problema si no hubiera universales. Puedo decir «el hombre»; y puedo tener también el concepto hombre, pero esto no es más que una significación fija. Con ello no se capta ni se conoce, sino sólo se significa la pluralidad de hombre, *plures homines*. Ahora bien, los universales son no sólo especie y género, como el hombre o la fiera, sino también las categorías lógicas de los modos de relación, como similitud, causalidad, sustancialidad, etc. Tampoco estos modos de relación son nada *realiter*; según el terminismo, no son más que signos, reducibles en último término a la comprensión humana en el lenguaje. Aparentemente se puede hablar con Occam; al no ser en apariencia ningún nominalista absoluto, resulta más absoluto al abandonar una posición que no se puede defender, con lo cual el conjunto es mucho más formidable. Occam divide los signos en dos clases: artificiales y naturales, *termini artificiales* y *termini naturales*. Esto está relacionado nuevamente con los trabajos de Tomás de Erfurt y con los de los modistas y de Pedro Hispano. Los signos artificiales son justamente los gramaticales, las palabras como tales, que en todos los idiomas son distintas, lo cual es ya un signo de que no son más que signos. Igualmente artificiales y arbitrarios son todos los caracteres escritos. Las palabras tienen mayor rango en caracteres escritos, son fichas, construcciones auxiliares, que también puedo degradar; su fuerza vinculadora procede de convenciones, meros convencionalismos. Los signos naturales, en cambio, *termini natura-*

les o *signa naturalia*, son los conceptos que están en una palabra. «Y, sin embargo, un concepto debe estar en la palabra», dice una expresión occamista en el *Fausto*. Esta frase sólo es posible si los conceptos y las palabras son distintos, tan distintos como pueden ser un signo natural y un signo artificial. Los conceptos permanecen, desde luego, como puros signos, no son representaciones, pero significan algo, indican hacia algo, son —por decirlo una vez más— significaciones fijas que obedecen a la ley de la identidad. Si desplazo su significación, cometo un fallo lógico, o bien introduzco en la disputa un ardid, un engaño. Pero demos un paso más. Como contraposición a la *adaequatio* tomista, aparece claramente en Guillermo de Occam con conciencia del objeto, la palabra *correspondentia*. En lugar de *adaequatio*, reproducción, literalmente asimilación, tenemos correspondencia. Registremos este concepto: en lugar de la semejanza representativa, adopta Occam sólo una correspondencia, y de paso elimina, además, la *species intelligibilis* de Tomás de Aquino, como un desdoblamiento inútil de la realidad exterior. No necesitamos primero captar a través de una *species intelligibilis*, una *species* espiritual, lógica, es decir, el concepto, la *species rei*, la forma real en las cosas: 1) porque no hay ninguna forma real, ninguna universalidad real, y 2) porque se trata exclusivamente de correspondencias que no presuponen ni necesitan que lo fijamente significado coincida realmente con lo significado en la esencia. Efectivamente, sólo hay un explicarse de los fenómenos, en el cual es suficiente totalmente la correspondencia, que tampoco necesita referirse a lo esencial. En la lógica hemos visto que para la formación de un concepto basta una característica, con tal de que sea suficiente. Para la formación del concepto no es necesaria ninguna completitud, puesto que se trata de una intención meramente lógica, una *intentio secunda*. Si, en cambio, no nos ocupamos de las características de los conceptos, sino de las propiedades de los objetos, es decir, de la ciencia real, entonces lo suficiente no basta. Para conocer un objeto y formar su concepto es necesario lo esencial, es preciso captar la esencia de la cosa, destacar una cualidad esencial. Lo esencial se convierte en Occam en algo suficiente, pues no hay ninguna esencia universal, ni ninguna representación. De ahí que la *species intelligibilis* haya sido eliminada como desdoblamiento inútil de la realidad exterior y sustituida por la mera representación vicaria, la suposición de la cosa misma que se corresponde con ella relativamente. Basta una semejanza en algunas características que no necesitan ser esenciales. En lugar de la *adaequatio intellectus ad rem*, aparece la *suppositio terminorum pro re*, suposición de los conceptos en lugar de la

cosa. Pasando al mundo exterior real, que está significado así por las suposiciones del concepto. Duns Escoto había señalado, al menos, las formalidades individuales, es decir, una estructuración de lo real accesible a la razón y cedida al nivel individual más bajo, y así para él no hay, por usar la expresión de Engels, ni materia ni fruta, pero sí manzanas, peras y ciruelas. Para Occam, incluso estas formas individuales son todavía demasiado universales, de modo que sólo pertenecen a términos contruidos por el sujeto cognoscente. En cuanto tales, abarcan, naturalmente, características con las cuales se pueden hallar correspondencias en las individualidades reales. Los términos que se explican, pueden, según esto, fijarse a la realidad experimentada, sin que resulte de ningún modo demostrable el que, con las características señaladas, quede concernido algo esencial de la realidad. Según Occam, en este sentido, la *realidad* no consta de nada que sea pensable adecuadamente o racionalmente derivable. Consta simplemente de algo alógicamente afirmado, arbitrariamente creado. Aquí vuelve a entrar la primacía de la voluntad: todo ha sido puesto arbitrariamente por Dios, el Creador, y no puede ser pensado, sólo puede ser aceptado, y lo científico es observar y constatar. El mundo es, en último término, desproporcionado al pensamiento, incomparable con él, sólo constatable, sólo ordenable de un modo vicario, por su posición. Tenemos aquí las raíces del empiriocriticismo. El mundo es una plenitud de individualidades que pasan, un pluralismo caótico para el pensamiento que se acerca a él. Pero la actitud lleva, al final, al agnosticismo. Hay, ciertamente, una ciencia floreciente, pero que no cree que conoce algo, sino sólo que ordena algo de una manera suficiente, según la economía del pensamiento, como lo llamaron más tarde Avenarius y Mach. No es de esperar, ni es su tarea ni su meta, un conocimiento real en el sentido de la representación, en el caso de la *suppositio terminorum pro re*.

Sin embargo, todo tiene en Occam un doble sentido. Marx llamó al nominalismo, en *La Sagrada Familia*, la primera expresión del materialismo, que dirigió la lucha contra el idealismo de la alta Edad Media. Esto es y no es verdad. Se trata de un sistema de coalición entre ambos. Por una parte, el *escepticismo nominalista* ofrece una palanca contra la jerarquía escolástica de la razón, y, en segundo lugar, contra la razón misma. Más en concreto, y de un modo práctico, se alza contra la razón escolástica con su nítida línea más acá-más allá, más allá-más acá. De este modo se dirige la mirada al más acá. Pero en la media luz de la decadencia de la sociedad medieval y del ascenso de la burguesía, emerge algo inconciliable. Pri-

meramente, algo que atañe a la fe de la Iglesia: al suprimir la razón y negar lo cognoscible del mundo, la *fe* gana un inmenso terreno. Se convierte en inatacable, porque la razón no tiene ninguna objeción, sobre todo en este campo. El escepticismo ha tenido ya multitud de funciones sociales, va contra una superstición aparentemente racional, pero también ha podido inaugurar la mística, y por cierto en un sentido reaccionario. En este sentido se hallaba Bernardo de Claraval contra Abelardo. Bernardo luchó contra la loca razón, con el fin de hacer un lugar a la fe sencilla del defensor de Dios y de lo que él significaba. Tenemos el caso grotesco de que Occam, el mayor sucesor de Abelardo en cuanto a agudeza, se halla aquí del lado de Bernardo, al debilitar el entendimiento con el entendimiento, de tal suerte que el entendimiento mismo se suicida por puro efecto del terminismo. De este modo se hizo sitio para una fe embotada y para un mundo de fe enemigo de la razón. Lutero tuvo en Erfurt un maestro occamista, un seguidor de Guillermo de Occam, y de aquí viene la expresión luterana de la loca razón. Dice Occam: Las cosas de la fe son como son, porque la voluntad de Dios así las ha hecho. La fe es el reino de los órdenes impensables. Aquí es preciso recordar que, según Occam, Dios también habría podido exigir el matar al prójimo. Homicidio y asesinato serían entonces una obligación moral. Dios no lo ha hecho, ha exigido lo contrario, y así esto es lo bueno, porque él lo ha dicho; no lo ha dicho porque sea bueno. Sólo es bueno porque él lo ha dicho, no lo ha dicho porque sea bueno. Y repitiendo si a Dios se le hubiera ocurrido encarnarse en la figura de un buey o de un asno, la razón no tendría nada que decir en contra; incluso podría haber tomado cuerpo como un adobe en el establo de Belén. Hasta ahí extiende Occam la libre voluntad de Dios, hasta la blasfemia en el sentido de entonces. Tal sería lo negativo; pero lo positivo surge de la misma raíz. Al separar Occam la fe de la filosofía, libera también a la filosofía de la fe. El filósofo no puede decir absolutamente nada, ni a favor ni en contra de los contenidos de la fe. Él posee su libertad de pensamiento. Como no tiene nada que decir, puede decirlo todo. Dentro de la escolástica misma aparece el terreno para una nueva filosofía, que no se ata a los objetos de la fe ni al campo de la misma. La función de la filosofía es un pensamiento que excluye los objetos de la fe; el objeto de la filosofía es el más acá y no el más allá. La fe se separa de la filosofía, todo está abietto para ella, los filósofos tienen un campo limitado y no tienen nada que decir sobre la gracia. Por otra parte, con esto la filosofía, se libera del tema de la fe, surge la libertad de pensamiento y el más acá ofrece el objeto. Según Occam, ya en nuestro plane-

ta, entre las universalidades terrenas no hay ninguna realidad, y mucho menos las de las hipóstasis teológicas, los conceptos teológicos. Así queda construido el doble rostro de esta época de transición, la, sin duda, fuerte contradicción que tiene lugar en el terminismo occamista, desde el cual se pudo llegar a un empiriocriticismo y que, por otra parte, Marx denominó materialismo a causa de la aquendidad del nominalismo.

9. LA MÍSTICA Y EL MOVIMIENTO DE LOS LAICOS

Hay que empezar con otra serie muy distinta, con el movimiento medieval de los laicos y la mística, con los victorinos, con Buena-ventura y Eckhart. Así llegamos, en gran parte, a otro mundo con otros estratos. Ya no son monjes, ya no son príncipes de la Iglesia, ya no son ideólogos de lo existente, sino pueblo, olor a pueblo, incluso allí donde los escolásticos ya han intervenido. Algunos de ellos han estado también vinculados al pueblo con un sentimiento sencillo y violento. Pero los portadores del *movimiento de los laicos* y de la mística no son los superiores eclesiásticos, y hay un deseo y un mandato de no ser ya tutelados por los superiores no sólo eclesiásticos, sino tampoco mundanos. Aumentan los levantamientos, la carestía, el hambre y la desesperación con la decadencia de la economía medieval en el siglo XIV, entre los campesinos, los pequeños burgueses y los proletarios, que ya los hay, por ejemplo, entre los rejeros en Zwickau, y entre los mineros en Mansfeld, en el Schwaz tirolés. Los levantamientos de los artesanos se remontan en las ciudades del Rin al siglo XIII, y en las ciudades italianas aún antes. La rebelión se dirige contra todo lo que es superior, donde el hombre no aparece, y mucho menos el hombre pobre. Cristo mismo se había dirigido a los que trabajan y están cansados, y él mismo no había tenido dónde reclinar su cabeza. El pobre adquiere una significación sagrada que no tenía en un mundo donde el mendigo sólo era admitido como objeto de la *caritas*. Ahora bien, el pobre muestra también exteriormente la imitación del Señor, por ser pobre. Hay un desplazamiento, una transvaloración de los valores, en el hecho de que el rico y el poderoso se convierten en anticristianos, y el pobre y el oprimido son los elegidos desde el punto de vista cristiano. También resulta natural que las protestas se formulen en expresión religiosa. Toda comprensión estaba determinada desde el

punto de vista religioso, tanto en sus posibilidades de pensamiento como en su lenguaje, a pesar de que se trataba de circunstancias muy mundanas. La expresión religiosa de la insurrección podía ser muy cristiana, puesto que el cristianismo de suyo era un movimiento de laicos, un movimiento insurrecto en toda la línea. Pero al mismo tiempo se mueve también la interioridad, que en Tomás de ningún modo se hallaba en primer término. Se mueve el sujeto, que no reconoce ningún marco ni espacio exterior, y que sólo quiere contar con su corazón y sus puños. La aparición del sujeto se muestra, por ejemplo, en la discusión de si el creyente debe tomar en sus manos el cáliz de la eucaristía o si debe dejar que se lo acerque el sacerdote. Sin este trasfondo no se entendería la fuerte diferencia entre los calixtinos y los no calixtinos entre los hussitas. Aquí enlaza también la ética del talante; yo mismo tengo que estar presente; si no estoy presente, no hay justificación, no se crea en mí un corazón puro, esto es decisivo para mi justificación. El individuo quiere estar presente en lo que se da desde fuera o se concede desde arriba. Pero no es sólo el individuo el que se levanta contra la institución sacramental de la Iglesia. Él se une en la comunidad, que se compone de individuos que se han despertado, que han vuelto a nacer o que se encuentran en el camino hacia un nuevo nacimiento. Se levanta, pues, contra la Iglesia una fracción, o sea, las sectas que se vuelven contra las pretensiones universalistas de la Iglesia, que se apartan de la doctrina oficial de la Iglesia y que, sobre todo, rechazan la mediación oficial que la Iglesia quería ser. Surgió así un libre sacerdocio de los laicos. En opinión de la Iglesia, los sacramentos, es decir, los medios de santificación, los medios de expiación, los medios de purificación espiritual, sólo pueden ser administrados por sacerdotes consagrados mediante imposición de manos, que viene de Pedro. La eucaristía, el bautismo y la confirmación sólo pueden tener lugar a través de la Iglesia, porque es ella la que administra soberanamente el inmenso tesoro de la gracia de Cristo. Esta usurpación va a ser aniquilada ahora por las sectas: no necesitamos mediación, Cristo está en nosotros, él ha escrito su mensaje en el corazón de cada hombre. Pero el enemigo mortal de Cristo, el verdadero anticristo, es el aparato eclesiástico, el culto de Baal de la clerigalla dominante, la institución, la burocracia que se ha introducido al servicio de los señores, de los príncipes y explotadores, de nuestros desolladores y esquilmadores. Lo que nos impulsa es el espíritu en nosotros, el entusiasmo, el espíritu entusiasta que no cuenta con la Iglesia. Lutero afirmó más tarde de sí mismo, contra la institución de la Iglesia católica, que él había mordido al papa en el corazón, pero «que dejen

la Palabra». Con ello alcanzó sólo otro contraste objetivo contra el misticismo subjetivo. En éste, al menos por parte de los cabecillas radicales de las sectas y de sus fieles, es rechazada no sólo la institución eclesiástica, sino también la santidad de la Palabra. No hay ningún diploma exterior de la fe. Lo que dice la Biblia de los señores es mero papel, utilizado únicamente para justificar con mentiras el mundo de los señores. «*Nemo audit verbum nisi spiritu intus docente*: Nadie escucha la palabra si el espíritu no le enseña dentro de él»; esto es, desde luego, un principio eclesiástico, pero el espíritu debe ser educado antes en la consigna eclesiástica. Pues, ¿cómo puedo yo, si no, distinguir si es mi propio espíritu o el espíritu del mal, de la soberbia, de la caída, del diablo, el que enseña? Para las sectas este peligro no existe, para ellas hay una inmediata certeza de lo justo, de tal manera que cada cristiano, y sobre todo el inculto, el laico, el pueblo, puede tener todo, y no sólo no necesita a la Iglesia, sino que debe eliminarla en cuanto se le oponga. La Iglesia es el reino de las tinieblas. Quisiera mencionar, a este respecto, una imagen del misticismo de las *Leyendas de Zurich*, de Gottfried Keller, tal como se recoge en la novela *Ursula*. La acción transcurre en el siglo XVI, en la época de los anabaptistas. El zwingliano Gottfried Keller está contra ellos, pero el gran escritor Gottfried Keller está impresionado por ellos y expresa su ánimo de una manera insólita: «En casa de Enoch se reunía por las noches un grupo de tales profetas, si bien de rango inferior, ninguno de los grandes predicadores que en secreto o abiertamente recorrían el país. Cuatro o cinco de estos visionarios surgidos al calor de la época celebraban en casa de Schnurrenberger una reunión edificante. Para no gastar luz y espacio en vano, el astuto propietario les había presentado un montón de manzanas para secar, que los profetas debían ir troceando mientras intercambiaban sus poemas y sus pensamientos. Como no estaban hechos a un trabajo aplicado, y además eran continuamente advertidos por la propietaria de que debían quitar más limpiamente el corazón de las manzanas, se encontraban bastante malhumorados alrededor de la mesa, y el espíritu no aparecía sobre ellos. De ahí que se sintieran agradablemente aliviados cuando Hansli Gyr (un mercenario suizo, que volvía de Italia) entró con paso mesurado en la estancia, miró alrededor y saludando se acercó al tío Enoch, que le miraba con ojos tan brillantes que parecían querer atravesarle. Inmediatamente los otros profetas hicieron lo mismo, dejando caer las manzanas y con los ojillos desocupados, parpadeantes o chispeantes según las fuerzas del cuerpo, enfilaron desde todos los lados al despreocupado soldado...

»Apenas hubo tomado asiento Hansli, comenzó Enoch a increpar con impaciencia popular y ganas de pelea: ¿Para qué sirven las dagas y las armaduras? ¿No sabéis que viene el reino de los mil años y que nuestros defensores, los ángeles, están en el cielo con espadas de cristal y escudos de diamante? Pero, claro, vosotros venís del Papa y vais al Papa o al papita de Zurich, ¿qué vais a saber vosotros allí del reino de los mil años, si sois unos fanfarrones y unos ridículos? Os creéis grandes e importantes con vuestros tambores y banderas, ¿verdad? ¡Pero qué ser tan débil, qué ser tan acuoso, es el hombre! Se le pincha un poquito, se vacía por completo; si coges al más fuerte de los camaradas de guerra, cuyos miembros parecen esculpidos en mármol, y dejas caer sobre él un trozo de roca no más grande que un camello, se queda como si hubiéramos pisado una miserable araña: una sucia y húmeda mancha sobre la tierra es todo lo que queda.

»A esta inamistosa humillación respondió Hansli con una sonrisa bonachona: ¿Y qué es lo que queda si un trozo de camello cae sobre un santo y un profeta? Esto no gustó nada a Enoch, pero en vez de responder, exclamó: Por sus frutos los reconoceréis. Huevo, ¿es que quieres ser más listo que la gallina? ¿No has oído predicar todavía a ninguno de los instruidos clérigos de los señores, ni a su capitán, el equivocado Zwinglio?

»Sí que le he visto y oído, dijo Hansli, pero hace ya mucho tiempo y todavía no tenía muchas luces. Eso fue hace ya ocho años, cuando yo, un mozalbete de dieciséis, me fui con los del partido de la desgracia de Marignano, porque perdimos la batalla. Entonces nos predicó Zwinglio en el campo de batalla. Era un hombre encantador y valiente, con unos ojos tan bellos como los de un ciervo; recuerdo ahora con claridad que yo le miraba con reverencia. ¡Claro que quiero oírle predicar ahora!, pues se dice que edifica y se apoya sólo en la palabra divina tal como está en la Escritura. ¡Escritura, Escritura! ¿Qué sabes tú de la Escritura y qué sabe de ella ese majadero y ese maestro del culo? Estas últimas palabras las barbotó uno de los asesores proféticos con voz chillona. Era un hombre oblongo y seco, que se llamaba "El frío Wirtz de Gossau", porque siempre tenía las manos frías y húmedas. Se vestía con un estrecho sayal gris, que parecía un saco, era completamente imberbe y sólo las amarillentas cejas se elevaban, como arcos ojivales, en la estrecha frente. ¿Qué es la Escritura?, exclamó; una piel vacía, un pellejo, si yo no le insufló el Espíritu Santo; un gato muerto, si yo no le alcanzo en las piernas con el aliento de Dios; un silbato sin sonido, un violín mudo, si yo no los toco. Yo soy la revelación, y la Palabra y la Escri-

tura son sólo su sonido y su aliento, que mueve el aire. Yo la enciendo como un candil, para alumbrar con él y la apago en cuanto me place. Yo me la pongo en la cabeza como un gorro de niebla, hago brrr, brrr, muevo la cabeza e, inmediatamente, me envuelve el secreto y una oscuridad terrible desaparece de mí, de manera que a vosotros se os pone carne de gallina. Yo soplo por la nariz y la niebla desaparece, el libro yace sobre la mesa de Dios y sus letras brillan como mil estrellas y vosotros creéis asistir a la fundación del reino de los cielos. Lo cojo y lo tiro a aquel rincón y no es más que un libro impreso, un montoncito de papel malo, igual que otros muchos libros... En este hormiguero de letras muertas quiere ejercer su arte ese gramático petulante, ese maestro. Le va a ser tan útil como aventar la arena del desierto, porque no manará ninguna fuente viva. Pero yo comienzo a leerla de nuevo y es la vara de Moisés, un arado, escudo y espada, jarro y vaso, barril y vino, el bosque verde y el perro con el que cazo en él, el mar profundo y el barco con el que navego. Yo leo la Escritura, la escribo, la pienso, la hablo, la abro, la cierro, me siento sobre ella, se la ato al diablo al rabo y le dejo correr como al gato con cascabel.

»¡Porque yo soy el que tiene la palabra!, dice el señor. Y soy el que la ha escrito y el único que puede leerla y entenderla en su morada, en la criatura.

»Estas palabras provenían de una nueva voz, más violenta y más alta, aunque se habían pronunciado de un modo algo más lento y marcado. El soldado miró al nuevo orador y vio una figura rechoncha, de ojos inquietos y grueso labio inferior adelantado con obstinación en el negruzco rostro. Entre el pueblo le llamaban "El caracol de Agasul" y era de profesión, alternativamente, zapatero y maestro de escuela. Había corrido mucho mundo. Vosotros creéis que Dios está sentado realmente sobre un ígneo carro de guerra o en la ciudad de Sión, sobre las nubes, vestido con una larga barba, con corona y espada, y que os ahuyenta al Papa y a los príncipes, a los terratenientes y a los reyezuelos burgueses de Zurich y que os basta con quedaros plantados con la boca abierta para que vuelen a ella los pájaros asados. Y que trae en su cinturón un pequeño tintero y que escribe los nombres de todos vosotros en un libro, cada uno con su haber y sus deseos, con sus dimensiones y el peso de su barriga; que él puede añadir o quitar, según lo requiera el bienestar y que el buen hombre tiene por eso todos los dedos manchados de tinta.

»Ah, qué distintas son las cosas. Vosotros paganos ciegos, adoráis sus imágenes y no sentís al Señor que está sentado en vuestra

cerviz. Está aquí, está allí, está en todas partes. Está en el polvo de este suelo, en la sal del agua del mar. Se derrite con la nieve del tejado, le oímos gotear y brilla como barco en la calle. Colea con el pez en lo profundo de las aguas y acecha en el ojo del azor que vuela por los aires. ¿Cómo nos sabría tan bien el vino, si él no estuviese dentro? ¿Cómo nos saciaría el pan, si él no viviera allí? Pero también está en nosotros mismos y así como no podemos vernos si no tenemos un espejo, sólo podemos verlo a él, que vive en nosotros, en el rostro del prójimo y del hermano. Por eso tenemos que mirarnos con insistencia los unos en los otros y ser hermanos, de modo que descubramos y revelemos al que desde el principio está en nosotros. Pues, ¿cómo podríamos ser tan santos, tan inmaculados, tan ingeniosos y tan graciosos si no fuéramos de la misma naturaleza divina? Y, ¿cómo podría él subsistir si nosotros no le diésemos morada?

»Por eso, él depende de nosotros tanto como nosotros de él. Tenemos que humillarle cuando no actúe bien y apabullarlo con pensamientos y palabras audaces hasta que se atreva a levantar la voz y se largue con milagros y señales y nos obedezca.

»Tomó de la mesa una manzana y habló con ella como si estuviera animada: Hola, sucio señor diosecillo. Te has escondido aquí, estás aposentado en esta manzana, y ¿crees que no te voy a encontrar? Te quiero expulsar de ella, como tú un día expulsaste a Adán del paraíso, cuando hubo comido de la manzana. Hermanos y hermanas, ¿veis cómo empieza a aligerarse internamente la manzana, cómo se hincha en mi mano y pare? ¿Veis cómo crece el tallo y se convierte en la alta cruz que está sobre el Gólgota? ¿Veis a los hombrécitos que pululan en las alturas, las tumbas que se abren y los muertos que resucitan? ¡Santo, santo, santo es Él! Llamadle y suplicadle. Él nos ha salvado.

»¡Santo, santo!, prorrumpieron todos con voces acordes, excepto el soldado que, inmóvil, miraba con asombro al profeta, hasta que éste, de repente, le lanzó el fruto del árbol a la cabeza y exclamó en otro tono: Ahí tienes la manzana, ¡cómetela!»

Hasta aquí la escena del movimiento de los laicos en las *Novelas de Zurich*, de Gottfried Keller, con pruebas de fuerza y esplendor, tomada probablemente del espíritu visionario de la época. Ahora bien, ese espíritu visionario no se limitó al rechazo de una administración eclesiástica de la fe, sino que por la mayoría de los anabaptistas y por la conciencia mística pasó la exaltación de la serpiente:

seréis como dioses y conoceréis el bien y el mal. Aquí se realiza en todas partes la divinización del hombre. Este espíritu exaltado que irrumpe aquí es muy antiguo; comenzó ya en el siglo II con Montano, de quien los maniqueos se sentían muy allegados, y que había fundado una nueva Jerusalén en Pepuza, la ciudad del desierto, contra la Iglesia corrompida. Muchos siglos más tarde se reunieron los descontentos en algunos valles del norte de Italia, probablemente lombardos. La expresión «valdenses» podría proceder, además del nombre de un comerciante filantrópico, también de la palabra latina *vallis*, el valle, y entonces los valdenses serían los hermanos de los valles. Ellos sostuvieron en el siglo XIII, junto con los albigenses, la gran guerra albigense contra el papa, en el Sur de Francia, todavía bajo la dirección de príncipes mundanos. Del Este llegaron influjos todavía vivos de Manes, el renovador de la vieja doctrina persa acerca de la lucha eterna entre la luz y las tinieblas, entre Ormuz, el dios de la luz, y Ahrimán, el dios de las tinieblas, de la peste, del humo, de la niebla, del polvo, de la enfermedad y de los señores. Manes fue apedreado, pero los maniqueos, su secta, dificultaron extraordinariamente la vida de la incipiente Iglesia católica. El recuerdo maniqueo se conservó vivo y militante en Europa hasta el siglo XIV, sobre todo en la Provenza. No sin razón tuvieron allí las guerras albigenses su teatro de operaciones. El maniqueísmo trajo consigo las tradiciones de la luz o de la pureza; las sectas querían una doctrina pura y libre de las turbiedades de Ahrimán. Por eso se llamaban a sí mismos, o fueron llamados por sus enemigos, *καθαροί*, los puros, de donde se deriva la palabra cátaros. De «cátaros» surgió, germanizada, la palabra *Ketzer* (hereje). *Ketzer*, palabra que suena muy alemana, significa realmente «el puro». Del Este llegaron también los bogumilos, una secta herética búlgara influida por los maniqueos, que tenía una relación con los albigenses y que difundió su mensaje hasta el interior de Alemania y el sur de Francia. Todo eso creó un suelo que se mantuvo largo tiempo. He mencionado a los albigenses y a los bogumilos, cuyos misioneros difundieron la doctrina maniquea entre el pueblo, en una época en que los estudiantes de las universidades europeas estudiaban sus *quaestiones*, sus *quodlibeta*, sus *disputationes*, sus *summae*, su Tomás y Alberto Magno y Buenaventura y Duns Escoto y Guillermo de Occam. Sin relación con esto, en el pueblo se vivía otra cosa. Una alta sabiduría en las grandes escuelas de Alemania y Francia; y en el pueblo, en cambio, circulaba, con total asincronía, algo que era mucho más antiguo, es decir, la vieja doctrina maniquea, difundida en pequeños tratados, en oscuras tabernas, en las fraguas, en los telares,

donde había forasteros extraños que contaban cosas muy distintas de lo que el señor cura predicaba en la iglesia. Esto siguió vivo en los hombres retraídos y en los rincones y conventículos apartados, pasaba de boca en boca, e incluso era peligroso decirlo. En gran parte habría sido incomprensible para el señor cura, por eso tampoco era tan peligroso, sólo que no había que ser demasiado claro. Este mundo estaba allí también, y ha sido pasado por alto por los historiadores burgueses de la literatura y de la filosofía. Y de pronto, en el siglo XVII y procedente de ese mundo, apareció un pensador, un filósofo importante que no tenía nada que ver con la tradición escolástica, que era un artesano, que había recorrido el país como menestral ambulante y que había oído todo esto de la lucha entre la luz y las tinieblas, del combate entre el sí y el no, del *Ungrund* (sin-fondo) de las cosas, y este menestral ambulante y más tarde maestro zapatero de Görlitz se llama Jakob Böhme. La tradición maniquea duró hasta bien entrado el siglo XVII y se mantuvo intacta en los trajes y canciones populares. Lo maniqueo es, pues, una fuente de la filosofía de Böhme, que produce un efecto tan extraño; una fuente de la dialéctica de los contrarios y de la unidad de los contrarios que, a partir de Böhme, sigue influyendo. Hubo otras influencias, pero nosotros nos mantenemos aquí en el campo de la mística medieval. El ejemplo conocido que quiero recordar lo dio, hacia el año 1200, el abad Joaquín de Fiore, de Calabria, un Isaías medieval, un gran predicador, con una influencia inabarcable, sobre todo en las guerras de los hussitas, en las de los campesinos alemanes y en Tomás Münzer. Joaquín tomó, como ya sabemos las ideas de Orígenes, el gran escritor patrístico que ya en su tiempo había sido un hereje y que es uno de los pocos padres de la Iglesia que no ha sido canonizado. Ya en Orígenes hay, como vimos, un triple sentido de la Escritura, literal o material, psíquico y pneumático. En el sentido material, lo escrito se toma como está; en el sentido psíquico se toma ya alegóricamente, es leído por el alma; y en el sentido pneumático, el espiritual, se capta el significado más profundo de la Escritura. Ahora, la importancia de Joaquín di Fiore estriba en que estos grados, que son pedagógicos, por decirlo así, pues se trata de entender algo en tres niveles distintos, los ha interpretado históricamente como una secuencia, siguiendo a Tertuliano, que había afirmado que el Nuevo Testamento no era el último, sino que vendría el Paráclito y traería una tercera doctrina. Los dos Testamentos, el viejo y el nuevo, los interpretó Joaquín en el sentido de Orígenes, como grados de comprensión y, sobre todo, como grados *históricos* del conocimiento. El tiempo del Antiguo Testamento, es decir, la

época de la que trata el Antiguo Testamento, y para la que son válidas las leyes del Antiguo Testamento, es el tiempo del temor y de la ley. Jesús, en cambio, anunció un Testamento completamente nuevo, el Testamento del amor y de la Iglesia. Pero ahora, hacia 1200, el tiempo está ya, según Joaquín di Fiore, maduro para un tercer testamento y evangelio, que abolirá el segundo como el segundo abolió el primero. Es decir, que la Iglesia desaparecerá, que en lugar de los monjes aparecen los iluminados: comenzará la era del espíritu. Así pues, no habrá ya temor, no habrá sólo amor, sino también iluminación, con lo cual desaparecerán todas las diferencias jerárquicas en la Iglesia y habrá una sola comunidad con Cristo, que somos nosotros mismos, y que vive en el fondo de nuestra alma. En una democracia mística, la Iglesia se hundirá. Aquí tenemos otra fuente de la palabra «espíritu exaltado», y también de una palabra que poco después circulará por Nuremberg y en la Colonia del maestro Eckhart: «espíritu fuerte», o incluso «espíritu libre», cuyo concepto se remonta a Orígenes. Ahí ya hay Ilustración, en la medida en que desaparecen las nieblas y las tinieblas del Antiguo y del Nuevo Testamento y llega la claridad, la iluminación. Este viejo sentido de Ilustración está todavía vivo hasta muy avanzado el siglo XVIII, con una estación especial en el XVII, en el gran pedagogo checo, amigo del pueblo y hombre de la luz, Comenio, en el cual la pansofía, la iluminación, lo iluminado, va íntimamente unido a la Ilustración incipiente, como lo demuestran su fundación del *Collegium lucis* y su escrito *El laberinto del mundo y el paraíso del corazón*, de 1631. Volviendo a Joaquín de Fiore, tanto la expresión *Tertium Evangelium* como la expresión *Tertium imperium* proceden del abad calabrés. El tercer imperio es el imperio de la iluminación. Al *Tertium evangelium* corresponde el *Tertium imperium*; la categoría «tercer imperio» sigue circulando a partir de Joaquín de Fiore hasta que aparece, en la conciencia subsiguiente, en la *Educación del género humano* en Lessing, que se refiere expresamente a «algunos exaltados de los siglos XIII y XIV» con la expresión «tercera época, evangelio eterno». Tercer imperio, tercer evangelio aparecen también en Heine, en el drama *Emperador y Galileo*, de Ibsen, donde el emperador Juliano el Apóstata quiere fundar el tercer imperio como una unidad entre la grecidad y el cristianismo, entre la belleza del cuerpo y la belleza del alma. Se pasa luego a Dostoievski, para el cual un tal Moeller van den Bruck escribió unas introducciones en las que se emplea la expresión «tercer imperio». Moeller van den Bruck mismo escribió un libro titulado *El Tercer Imperio*. De aquí viene el nombre a Hitler y a los nacionalsocialistas. Creo que es la

única categoría de la tradición herética que ha tenido una aplicación tan vergonzosa y que ha hallado un final tan ignominioso. Volviendo al original del «tercer imperio», no hay que olvidar que la orden franciscana, entonces fundada por Francisco de Asís, estuvo muy allegada a Joaquín de Fiore y que en su origen tenía unos rasgos muy heréticos, a saber: la canonización de la pobreza. El pobre, el campesino estaba más cerca de Dios que el señor, que es un pecador y un apóstata. Esto trajo consigo un increíble incremento de la autoconciencia de los pobres. Francisco de Asís fue llamado *Il Poverello*, «El Pobrecito». La Iglesia supo asimilar en sí misma, como una gran orden, a la orden mendicante de los franciscanos. La influencia de Joaquín llegó más lejos, acumuló dinamita que explotaría en los levantamientos de los artesanos, y, sobre todo, en las rebeliones de los campesinos. Rebeliones de los campesinos las hubo ya en Inglaterra en el siglo XIV. Uno de sus dirigentes, John Ball, compañero de Wat Tyler, dijo: «La tierra no pertenece a nadie, sus frutos pertenecen a todos.» De la guerra de los campesinos ingleses procede también el verso «Cuando Adán cavaba y Eva tejía, ¿dónde estaba allí el noble?» Después llegaron las guerras de los campesinos italianos. En el Tirol, y en Alemania sobre todo, penetró también en el campesinado la doctrina del tercer imperio, y también en el incipiente proletariado, en los gremios de los tejedores de lana, de los tundidores y de los mineros. En Zwickau hubo levantamientos de los tejedores, en las minas de cobre de Mansfeld, y en las de plata de Annaberg se produjo el levantamiento de los gremios mineros, lo mismo que en el Schwaz tirolés. En todas partes donde había minas y fraguas, donde, por decirlo así, flameaban los primeros altos hornos, donde funcionaban las máquinas, muy a escala medieval, como las grúas de madera; en todas estas partes creció el ideal de la Iglesia pobre, calentado por el principio de la fecha fija, bajo la guía de un calendario de Joaquín de Fiore, en el sentido de que el tiempo estaba ya maduro, y de que amanecía el tercer evangelio, y se acababan la Iglesia y la ley, y debía comenzar la comunidad, la democracia mística. Y todavía hay otra cosa que pertenece al tema: comienza el *derecho natural absoluto* en la forma específica desarrollada por las sectas. Esto no tiene nada que ver en los pormenores con el derecho natural burgués posterior, en Altusio, Grocio, Hobbes, Locke y Rousseau. La Iglesia sólo había enseñado un derecho natural relativo que, por la debilidad debida al pecado original, permitía y justificaba las sanciones del Estado. Contra esta ideología de la clase dominante se alza la concepción del derecho natural de las sectas; proclaman como derecho natural absoluto un derecho natural como cuan-

do los hombres estaban en el paraíso; se trata de restablecer aquel Estado. Así pues, si restablecemos nuestra interioridad nos convertimos en santos y sin pecado, y entonces ya no vale para nosotros la opresión del Estado, pues no hay en nosotros nada que oprimir, porque los estamentos han sido suprimidos. Éste es el derecho natural absoluto, que tuvo una gran influencia, y que se unió íntimamente en la conciencia del pueblo con ciertos recuerdos protocomunistas que están contenidos en el mito del paraíso. Restos protocomunistas se conservaron *realiter* mucho tiempo en la institución «Mir» y en la dula alemana, la institución del campo comunal, que pertenece a todos y que de tiempo en tiempo es redistribuida. En los recuerdos protocomunistas se postula la vuelta a los derechos originarios de cazar o pescar libremente, al estado de poder vivir sin el derecho, sin violencia y sin guerra. El restablecimiento de las antiguas libertades fue reclamado, sobre todo, en los artículos de los campesinos suabos. Éstos muestran al detalle, de una manera gráfica, lo que se pensaba en la práctica acerca de la instauración del derecho natural absoluto. El sueño se orientaba hacia un cristianismo democrático, donde todos los hombres son hermanos y ninguno es señor de otro. Éste es el terreno en el que la mística alemana de los siglos XIV y XV no surgió, desde luego, pero sí se instaló y se hizo popular.

En cuanto a la *mística* misma, hay que decir que ya estaba desarrollada mucho antes. Tal vez procedía de mandatos sociales similares a los de los movimientos de laicos, o tal vez no; tal vez más poderosamente de vivencias individuales. Había también, en la medida en que podemos verlo, un interés de los señores, en cuanto a la palabra *mística*, que tiene una resonancia de nebulosidad que ha mantenido hasta hoy de una manera absoluta. La palabra «mística» viene de *μύειν*, cerrar los ojos. Hay, pues, en ella un elemento de limitación; sin embargo, en la mística liberada de los señores no hay el menor elemento de engaño. Suponer esto sería atribuir a las épocas pasadas la medida de una ilustración completamente moderna que no tenían en ese sentido. Sobre la hipótesis de que, por ejemplo, para referirnos al mal uso popular y absolutizado de la mística, los sacerdotes egipcios habrían practicado una estafa consciente, tiene Hegel una frase aguda y correcta: esto significa supervalorar a esos sacerdotes egipcios, como si hubieran leído ya y comprendido a Voltaire, y a pesar de su mejor conocimiento, hubieran ofrecido adrede mentiras a la gente. Otra cosa es la nebulosidad adjetiva, pero aquí tenemos que hacer una distinción decisiva, y es una vergüenza el que haya que hacerla. Entre los llamados ocultos, por una

parte, y los maestros Eckhart, Tauler, Susón, Sebastián Franck y Tomás Münzer, por otra, no hay ninguna relación. Joaquín de Fiore habla del espíritu de la iluminación, él se dirige a los iluminados, no a los sordos. En él se trata de otra cosa distinta del ocultismo, es decir, de la divinización del hombre, de la unión mística, o sea, que los hombres penetran en lo divino y se hacen partícipes de lo divino. Ahí fluye una fuente más próxima que el primitivismo ocultista, fluye el neoplatonismo, y de un modo especial en la mística alemana. Desde Plotino hay caminos directos a la mística medieval; sobre todo, es el descubrimiento de la actividad del alma lo que se recoge. Plotino fue, en efecto, la primera aparición de un movimiento en contra de la contemplación pasiva, fue la aparición de la actividad del alcance de lo supremo, de lo cual el hombre se puede considerar digno, o sea, del espíritu divino. Esto es lo que alcanza, hasta que está completamente lleno el secreto. Por consiguiente, se atrae el espíritu hacia uno mismo, penetrando primero en él; uno se reviste de él y se convierte en un nuevo nacido, que está lleno de una energía distinta de la de la criatura. Esto aparece en Plotino doblemente en ἀπλῶσις y ἔνωσις; ἀπλῶσις es la simplificación, el hacerse sencillo, el purificarse, el llegar a ser sincero y simple, como se lee en Eckhart. En lugar de la multiplicidad debe aparecer la simplicidad, debemos hacernos pobres rechazando todo lo que es inessential, lo que es maleza, lo que no pertenece a la cosa, ni pertenece a nuestra esencia, con lo cual se gana en sabiduría y sencillez: todos estos rasgos están contenidos en la ἀπλῶσις. ἔνωσις es el fruto de ello, la unión del hombre con lo divino el juntarse con lo divino. El hombre llega a ser Dios y Dios se hace hombre en el fondo más profundo, o —lo que es lo mismo— en la concentración máxima que la conciencia puede lograr. En tal unión sería natural todavía el chamanismo actual, si fuera acompañado con espumarajos, sonambulismo, espasmos inconscientes y balbuceos. Pero en Plotino la concentración mística va unida a una conciencia nítida, a la suprema luz de la iluminación. Cristo comienza, cristianamente, en la iluminación, a arder en nosotros como ζωὴ καὶ φῶς, como vida y luz. La mística de Plotino, ἀπλῶσις-ἔνωσις era, sin embargo, una mística grecopagana de la cual, por cierto, la mística cristiana medieval tomó algunas doctrinas. Naturalmente todavía más que el pagano Plotino influyó en la mística alemana Agustín. Su influjo se empezó a notar sólo en la alta Edad Media y contiene todavía algo más que lo que hasta ahora hemos caracterizado como místico. Estamos utilizando incesantemente la palabra «espíritu»; concibamos este espíritu en el sentido del logos del evangelio de Juan. Ahora bien, en

Agustín entra otro ingrediente, a saber: la voluntad, la sensibilidad, los movimientos sentidos de la voluntad, es decir, los afectos. Todo afecto es un impulso del sentimiento o un sentimiento del movimiento de la voluntad, y forma en la sensibilidad un estado emocional distinto del espíritu, como estado de ánimo de gran estilo. En éste, no sólo espiritual, sino también «sentimental», están interpretados no primariamente el conocimiento, sino el amor, la simpatía, la antipatía, la nostalgia, la atracción, el rechazo, categorías más femeninas que masculinas. Esto se apoderó, a través de Agustín, de la mística cristiana, con la consecuencia de que la mística alemana también permanece independiente de las diferencias del orden, sobre todo en el sentimiento. Lo profundamente meditativo y contemplativo, pero con una oscuridad donde la luz no sólo murmura, sino que habla, eso se añade a lo plotiniano gracias a Agustín, y constituye un aditamento cristiano. También fuera de la religión se llega antes a esto en la naturaleza. Después de haber expuesto históricamente el ambiente aproximado de un estado insólito quisiera acercárselo, también humanamente. En un gran paisaje abierto o bajo un profundo cielo, en el que uno desearía arrojarse, donde la altura es como un abismo de un oscuro azul o ante la encumbrada superficie del mar, donde ya no hay ninguna pequeñez, ¿no han tenido ustedes jamás esta sensación: paisaje, tóname, sé mi espacio? También esto es ya *ἁπλωσις* y *ἑνωσις*. Si interpretamos religiosamente estas categorías idénticas, tendremos el Dios de la mística medieval. El rodeo hasta ahí pasa por el panteísmo. Pero no debemos dar ningún rodeo, puesto que no somos historiadores. Sólo por una herencia cultural del sentimiento debe resultarnos claro que es el sentimiento místico. Por otra parte, no necesito recordar un fenómeno tan conocido y felizmente no desaparecido, como el amor, donde una mirada a los ojos de la chica o al rostro del hombre contiene también, sin duda, algo similar, por lo que mucho más tarde aún pudo decir Friedrich Schlegel: mística es lo que el ojo del amante ve en la amada. Así de variado y sencillo, pues, puede ser lo que se entiende por mística y lo que, a pesar de la diversidad, es lo mismo y puede descargar sobre nosotros.

Y ahora pasamos a algunos importantes pensadores místicos de la baja Edad Media, siempre vinculados al momento presente y apareciendo en el lugar oportuno. Sus sermones penetraron por afinidad en el pueblo y en sus movimientos de laicos, uniéndose en ellos con las viejas tradiciones de los maniqueos, bogumilos y albigenses. Comienzo con los victorinos, con Hugo de San Víctor, un alemán, nacido en el Harz en 1096, muerto en París en 1141. Sigue su discí-

pulo, menos importante, Ricardo de San Víctor, un escocés, muerto en 1173; y luego, en conexión con los victorinos, el sutil místico Buenaventura (1221-1274). Siendo estudiante vivió junto con Tomás de Aquino. Tuvo mucho contacto con la escolástica y fue el primer filósofo importante de los franciscanos, más tarde adversarios de los tomistas; pero la amistad con Tomás de Aquino se mantuvo siempre. Su principal obra mística se titula *Itinerarium mentis in Deum* (*Itinerario del espíritu hacia Dios*). Esto es otra vez algo plotiniano y al mismo tiempo algo que se extiende a los tiempos futuros. Surge una mística del peregrinaje, una historia de los fenómenos del espíritu, que se atraviesa panorámicamente como un gran anticipo de la fenomenología del espíritu de Hegel. Esta idea no aparece por vez primera en Buenaventura, pero se ha convertido aquí, por vez primera, en el contexto filosófico europeo, en una exposición extraordinariamente fecunda de la filosofía. El filosofar tiene lugar por *escalones*. En nosotros hay diferentes órganos que se encuentran a diferentes niveles, en niveles inferiores y superiores; de acuerdo con ello, lo que perciben lo hacen en niveles también inferiores o superiores. Los sentidos, la representación, el entendimiento, la fantasía son esos diferentes órganos que captan cosas diferentes. A ellos corresponde, en cada nivel, un objeto, y cada objeto sólo es captable adecuadamente por el correspondiente órgano. Ahora bien, el peregrinaje constituye un ascenso por los diferentes órganos. Este ascenso por escalones o niveles aparece ya mucho antes en los ritos iniciáticos paganos de los cultos místéricos. Por estos escalones, por los que el neófito es conducido por un hierofante, uno que va diciendo lo sagrado, sube el neófito y participa en los misterios. También parece haber algún parentesco con el viaje celestial del alma de los mitos astrales que, gracias a unas consignas conocidas, pasa sin daño ante los dioses planetarios, como enseñaban el neoplatonismo y el gnosticismo. Pero todo esto es mítico en el sentido estricto de la palabra, y ha sido pensado filosóficamente por Buenaventura, y ello no con vistas a la historia, como en Joaquín de Fiore, sino al modo directivo de la pedagogía mística. Orígenes es asumido otra vez con los tres ojos, el carnal, el anímico y el espiritual, lo cual significa: que la Biblia debe leerse desde el punto de vista material, psíquico y pneumático. Aquí se recuerda el camino del saber hasta Dios, es decir, hasta el objeto supremo, pasando por el mundo, eso sí, con ojos distintos: con el ojo carnal, que conoce el mundo corporal; con el ojo racional, que se conoce a sí mismo, y con el ojo contemplativo, que conoce el mundo espiritual. En Buenaventura esto es sólo el principio, que es tomado de Orígenes y que se encuentra

en su primera exposición. A continuación, hay en el *Itinerarium*, sin embargo, no sólo tres escalones, como en Orígenes, sino seis, que son: primero, el sentido, *sensus*; segundo, imaginación, *imaginatio*; tercero, entendimiento, *ratio*; cuarto, razón, *intellectus*; quinto, inteligencia, *intelligentia*, y sexto y último en la cumbre del espíritu, el *acies mentis*, algo que más tarde quiero explicar, pero que tiene ya aquí su lugar, y que según esto juega un extraordinario papel en Eckhart, la *synteresis*, que traducimos provisionalmente por «conciencia espiritual». Indiquemos aquí sólo esto: en la *synteresis* está la simplificación plotiniana, la cúspide del espíritu, y al mismo tiempo lo que se puede ver de un modo adecuado desde este lugar altísimo de la cúpula del espíritu. En Eckhart, la *synteresis* es lo mismo que *scintilla*, la chispita del alma, el punto en el que lo humano salta a lo divino y lo divino a lo humano. También los estados profundos del amor, o los estados profundos de conmoción natural, o de visión natural, pueden formar parte de la *synteresis*. Antes de entrar en detalle en la *synteresis* quisiera anticipar todavía la mención de otro filósofo que ha adoptado esta secuencia de escalones tomándola del proceso iniciático: Nicolás de Cusa, el filósofo del siglo XV con el que cerraremos la filosofía medieval, una figura de Jano, que pertenece tanto a la Edad Media como a la modernidad. Él ha recogido la secuencia de escalones de Buenaventura, aunque reduciéndolos a cuatro: *sensus*, *ratio*, *intellectus*, *visio* (sentido, entendimiento, inteligencia y visión). La *ratio*, el entendimiento, es el estado en el que y para el que es válido el principio de contradicción, que descubre la contradictoriedad de todas las cosas. El *intellectus*, en cambio, el penúltimo escalón, ve la unidad de las contradicciones. La distinción entre entendimiento, *ratio* e *intellectus*, que aquí tal vez habría que traducir por «razón», ha influido en Hegel. También para Hegel el entendimiento se detiene en el escalón del principio de contradicción, y sólo la razón dialéctica conoce y elabora la unidad de las contradicciones. Esta dialéctica está predibujada en Nicolás de Cusa, y precisamente en íntima conexión con el *Itinerarium mentis in Deum* de Buenaventura. Hegel, a quien llegaremos bastante más adelante, en el *Itinerarium mentis in sapientiam*, ha señalado en la fenomenología nada menos que catorce escalones. Comienza con la certeza sensible, que no percibe más que el sencillo aquí y ahora, asciende por la percepción, en la que aparece la cosa, y el entendimiento, en el que emergen el fenómeno y la ley, y así sucesivamente y sucesivamente hasta el saber absoluto, el ser-para-sí del espíritu. Éstos son los escalones de la fenomenología, en los que el sujeto se informa sobre el objeto, y el objeto

se modifica por la participación del sujeto en él. Es decir: los hombres constituyen las circunstancias; las circunstancias forman, a su vez, a los hombres, y así continúa, oscilando, la influencia del objeto en el sujeto, el nuevo escalón del sujeto, la nueva influencia del sujeto en el objeto. De este modo se va atornillando, por decirlo así, el espíritu hacia arriba, por medio del concepto reflejo de trabajo, tal como destacó Marx en su grandioso análisis de la *Fenomenología del espíritu*, en los manuscritos económicos y filosóficos. Las fuentes de ello están en Buenaventura y más atrás en Orígenes. Esta curiosísima secuencia de escalones del conocimiento, con una teoría del conocimiento construida a modo de terrazas, no se encuentra en Kant ni tampoco en Leibniz. El conocimiento estratificado en forma de terrazas corresponde a un mundo estratificado por terrazas. El estado del cognoscente debe ser adecuado a lo que conoce fuera, no sólo el contenido, como en Empédocles, de suerte que sólo lo caliente conoce lo caliente y sólo lo frío lo frío, sino igualmente por escalones. En este motivo, sin duda jerárquico, también puede ocultarse una ideología de la sociedad estamental. Pero es un motivo que no ha desaparecido con el orden de su base y continúa, y nos da todavía que pensar. Vuelvo ahora al concepto de *synteresis*, que es preciso conocer mejor, ya que se trata de un concepto fundamental en Eckhart, y Eckhart es el creador de la especulación alemana. *Synteresis* es el concepto fundamental de lo supremo, de lo que los hombres pueden alcanzar en la mística, es decir, en un espíritu libre, pleno, iluminado. El origen de la palabra *synteresis* no está del todo claro. Windelband da una interpretación que no ha sido contradicha. Las dos raíces de donde la palabra procede hay que buscarlas en el σύν y en el τήρησις; σύν significa sencillamente «con», eso está claro, pero con τήρησις comienzan las preguntas y las sutilezas. Esta palabra es un término técnico de la medicina, procedente del griego tardío, y sinónimo de observación médica. No significa diagnóstico; eso sería querer conocer ya la causa de la enfermedad. Se trata primero de la mirada observadora del médico. Esta palabra aparece también en el Nuevo Testamento, en Lucas 17, 20-21. Lutero traduce τήρησις por *äusseren Gebärden* (ademanes exteriores), cuando dice: «El reino de Dios no viene con ademanes exteriores... el reino de Dios está dentro de vosotros.» Esta traducción es falsa. En el texto griego se dice μετὰ τηρήσεως, con signos visibles, con un síntoma observable. Según esto, *synteresis* significaría originalmente «auto-observación». Esta palabra de «auto-observación», «observar algo conmigo mismo» o bien «observar algo de mí», podría traducirse al latín simplemente por *conscientia*. *Conscientia* quiere decir con-

ciencia, una palabra latina muy corriente. «*Mea mihi conscientia plus est quam sermo omnium*», dice Cicerón. (Mi conciencia tiene para mí más valor que la charlatanería de toda la gente.) Pero ésta es la conciencia moral corriente, accesible al entendimiento, de la cual precisamente distingue Buenaventura la συντήρησις. Este supremo escalón de la iniciación es denominado por Buenaventura también *contemplatio*, pero de esta contemplación se dice, de un modo franciscano y voluntarista, que es el amor, incluso la unión de amor, y ésta se halla por encima de la fe, la cual, a su vez, pertenece todavía al entendimiento. Una extraña categoría es, pues, la *synteresis*, que designa al mismo tiempo lo que nos perfora interiormente y el ser tocado por algo bueno y claro. Yo quisiera proponer una expresión alemana que procede del siglo XIV, la palabra *Eingedenken*. Por lo que yo sé, rara vez ha sido utilizada o renovada en la época moderna, como fue el caso de Matilde Wesendonck, la amiga de Richard Wagner. En la canción *Träume* (Sueños) hay un pasaje, impregnado de budismo, de acuerdo con los intereses de entonces de Wagner y de su amiga: *Allvergessen-Eingedenken* (Olvidar todo-Percatarse). Esto no es un recordar, sino percatarse de lo esencial y al mismo tiempo olvidar todo lo inesencial. El percatarse es tanto el unirse con el fundamento del mundo como, a través de él, la penetración de él hasta la esencia no aparecida y aparente. Todo esto se contiene en la extraña palabra *synteresis*. Hay otra segunda categoría que debo destacar, que aparece primeramente en Buenaventura y luego sobre todo en Eckhart. En Buenaventura se encuentra en tratamiento filosófico la categoría *re-novatio*, renovación, en relación con problemas del nuevo nacimiento. El hombre cristiano nace de nuevo, se despoja de Adán, y se viste de Cristo o, como a veces se lee en las pilas bautismales de la Edad Media: *Diminui ut crescat*, he disminuido para que él crezca. «Él», sin embargo, es también «yo», Cristo crece en mí, y la criatura es disminuida. Y cuando esto sucede, el hombre se encuentra en el nacimiento, en su nuevo nacimiento, es decir, reaparece el estado originario, el pecado original queda invalidado, el aire y el esplendor del paraíso llenan al hombre. Esto es la santificación: el nuevo nacimiento es renovación y, por consiguiente, el comienzo de una nueva vida. El título de uno de los más bellos escritos de Dante es *La vita nuova* (*La vida nueva*). La categoría nuevo nacimiento o renovación no deja de estar emparentada con la categoría *novitas*, *novum*, novedad. Vemos, pues, la categoría del *novum*, tan importante para nosotros, que, por cierto, está muy descuidada, al menos estuvo muy descuidada durante siglos y milenios por motivos de índole clasista, y que aquí

es tratada por lo menos en la forma teológica del nuevo nacimiento, o sea, de la renovación, de la *vita nuova*.

Y pasamos ahora a Eckhart. El movimiento de los laicos fue el punto de entrada social de la mística, y el místico Eckhart representa su mayor profundidad. El Maestro Eckhart (1260-1327) es el maestro de la mística alemana. Vivió la mayor parte de su vida en Colonia, la sede de los Hermanos del Espíritu Libre, del espíritu pleno, de los lollardos (predicadores ambulantes), de las beguinas como sacerdotisas de los laicos libres. Pero antes de su muerte se inició un proceso contra él, y veintiocho de sus tesis fueron condenadas por el papa. Afortunadamente, murió dos años antes de su condena. Eckhart era dominico y por esta razón no conoce, como Buenaventura, el filósofo de los franciscanos, la primacía de la voluntad, es decir, de la vida frente a la doctrina. A pesar del movimiento de los laicos, y a pesar de su afirmación de que un buen maestro de la vida es más útil que mil maestros de la lectura, defiende, en relación con la doctrina de su orden, la primacía del entendimiento y no la primacía de la voluntad, es decir, que apuesta por la razón, aunque, naturalmente, por una razón intuitiva. Por esto hay algunos pasajes de ruptura, como veremos. Eckhart escribió obras alemanas y latinas; las latinas, mucho más numerosas, fueron desconocidas durante mucho tiempo. También es notable, y para muchos casi paradójico, que este popular maestro Eckhart fuera al mismo tiempo un escolástico que escribía en el lenguaje de los doctos. Sin embargo, muchas cosas de sus escritos alemanes sólo se pueden entender filosóficamente por las obras latinas. Eckhart adoptó un lenguaje popular, que no disponía de conceptos depurados; éstos los tuvo que crear él mismo. De ahí que lo que expresa en palabras alemanas, en sus significaciones fijas, en su definición, en la nitidez del concepto, sólo pueda saberse por el texto latino, y en los escritos latinos aparece claro también el trasfondo, el tomismo como filosofía de la orden dominicana. Eckhart no es sólo el origen de la lengua filosófica alemana, es también el origen de la especulación filosófica alemana, que asciende especialmente cuando mira a las profundidades. Eckhart busca allí todo, pero esa búsqueda está comprometida desde un principio a esclarecerse cada vez con mayor claridad. La *claridad* tiene aquí la *primacía*, pero una primacía en pleno arder; he aquí una frase de Eckhart: «La razón es la cabeza del alma»; esto suena a tomismo e incluso a aristotelismo. Esta razón se concentra en la suprema interioridad, como una fuerza que ya no está junto a las otras fuerzas, sino que forma su cabeza, y con ello la voluntad, el instinto, el movimiento, el entusiasmo, la desdicha y la felicidad,

todo lo afectivo es resumido y cargado sobre la razón. La razón, al ser la cabeza, e incluso la totalidad del alma, no es ninguna razón abstracta. A esta totalidad, a esta extraña razón da Eckhart nombres insólitos: *scintilla*, es decir, centella, o el pequeño castillo dentro del alma, en total la ya tratada *synteresis* del percatarse. Recordemos lo que se ha dicho acerca de la explicación de esta palabra. La palabra significa conciencia, pero no conciencia moral, sino conciencia mística. No he intentado traducir *synteresis* —es imposible—, pero se puede explicar por la palabra *Eingedenken* (percatarse); esto es para Eckhart el punto de acreditación del hombre con Cristo dentro de él, con el espíritu de la humanidad liberada y vuelta sobre sí misma, con el espíritu de la esencialidad humana, es decir, con lo más alto que hay en él. Estrechamente vinculado con esto está la ἄπλως como gran ἔνωσις, la ἔνωσις como gran ἄπλως, la pobreza del alma en cuanto despojada de todo, de lo que no es necesario para la esencialidad, ni para llegar a ser esencial. Tomás Münzer recoge este despojarse de lo superfluo, de mucha intranquilidad vana, del ruido de las preocupaciones y placeres inesenciales, y lo llama el desbaste. Lo disipador, lo que distrae, lo múltiple, incluso toda la falsa riqueza, que procede de la falta de exactitud, tiene que desaparecer. Como fruto de esta ἄπλως, de esa pobreza en el espíritu, como titula Eckhart uno de sus sermones, surge una gran pureza. Dios, lo que aquí se designa como Dios, se nos participa en el castillo, en la centella, en su propia pureza como pureza de nuestra lograda esencia. Esto adquiere inmediatamente una significación política. A saber: Dios se nos comunica entonces sin vinculaciones mediadas por la Iglesia, sin sacramentos. No hacen falta los sacramentos, no hace falta la Iglesia, no se necesita a los señores. Hay un camino directo al Altísimo, accesible a cada uno de los cristianos. La Iglesia extrae una utilidad ilegítima de la mediación de los sacramentos, de la administración de los misterios, al convertirlos en una barrera que impide la divinización de los hombres. También estos misterios puede penetrarlos completamente la razón, no la razón corriente, no la razón de un director de una mina, sino la razón del hombre que vuelve a sí mismo, del que habita en la *scintilla*, en la centella, en la *synteresis*. Pues esa razón es del mismísimo material que lo que se designa en los misterios. Los hombres han sido hechos a imagen de Dios; pueden, pues, alcanzar esa imagen si tienen un percatarse. Ellos pueden no sólo comprenderla en sí mismos, sino incluso realizarla en sí mismos. Esto lo expresa Eckhart en un latín eclesiástico, en una de las tesis que fueron condenadas por el papa: «*Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota ani-*

ma esset talis, esset increata et increabilis. Et hoc est intellectus. Hay algo en el alma que es increado e increable; si toda el alma fuera así, sería increada e increable; y esto es el entendimiento.» Esto mismo quiero citar del gran lenguaje alemán de la predicación de Eckhart, de su sermón acerca del nacimiento eterno, donde se lee: «Sobre esto (sobre lo que acabo de citar en latín) dijo una hermosa frase un maestro pagano a otro: yo me perco de algo que brilla en mi razón; yo siento que es algo, pero qué es, no lo puedo comprender; sólo esto me parece: si pudiera comprenderlo, sabría toda la verdad. Entonces le contestó el otro maestro: desde luego. Coincido contigo. Pues si pudieras comprenderlo, tendrías la esencia de todo bien y tendrías la vida eterna.» También lo divino tiene que desbastarse aquí, rebajarse, no sólo como Dios de la Iglesia, que no es ningún Dios, que no es verdad, no, purificándose de todo lo que los señores y los ideólogos de la dominación le han hecho, y entonces lo divino sale de sí hacia la nada. Aparece ahora aquí la teología negativa, con curiosos contactos con el ateísmo, con un ateísmo místico. Dios se convierte en la luz, que habita en las tinieblas; Dios se convierte en el desierto puro; Dios es, como dice Eckhart, el pleno vacío, «la nada pura», lo despojado de todo lo que se llama institución existente. Y para que sea comprendido en su pureza, necesita urgentemente al hombre hecho puro, que le da otra vez la plenitud, pero en el cual ya no hay ninguna suciedad, ninguna mentira y, por decirlo así, ninguna alienación. De este modo se origina un abismo vacío, en el cual se encuentran el hombre despojado y el Dios despojado. Hay aquí una herejía inmensa en la afirmación de que Dios debe ser verdadera vida al hombre y no al revés. El acto de la creación es invertido; no es Dios el que ha hecho al hombre a su imagen, sino que es el hombre quien incesantemente crea a Dios en su imagen, y no sólo la falsa representación de Dios, sino —lo único válido— el contenido de la fe de las representaciones puras mismas. Dios nace como hombre en la *synteresis*. Mucho más tarde todavía, en el siglo XVII, surge un místico silesio, Johann Scheffler o Angelus Silesius, que escribió en forma de aforismos *El caminante querúbico*. He aquí uno de sus versos: «Yo sé que sin mí Dios no puede vivir ni un instante. Si yo me aniquilo, él tiene que dejar necesariamente el espíritu.» Esta frase es eckhartiana, y así observa mucho más tarde el «Verde Enrique», de Gottfried Keller, el parentesco entre la mística y el ateísmo. Recordarán las conversaciones del último tomo entre el discípulo de Feuerbach y el cura católico. Allí se da cuenta el «Verde Enrique» de que la mística, lo mismo que Feuerbach, proclama como riqueza humana a la riqueza divina y como

divina a la humana. Feuerbach y Angelus Silesius coinciden extrañamente en la sensibilidad y en el concepto del «Verde Enrique», es decir, de Gottfried Keller. Éste se dio cuenta de que la mística tiene algo que ver con Feuerbach, y Feuerbach se dio cuenta de que el *Cur Deus homo*, por qué Dios se hizo hombre, la encarnación de Dios, tiene algo en común con su crítica antropológica e investigó esos elementos místico-heréticos. Dios en su pureza y el hombre en su pureza intercambian sus rostros y resultan indistinguibles. Su encuentro tiene lugar en la *synteresis*, y en concreto en el instante. Con esto llegamos, por fin, a un concepto tópico de la *synteresis*, que se halla primeramente en las *Confesiones* de Agustín (libro XI), y precisamente en relación con el análisis, ya tratado arriba, del concepto de tiempo. El instante significa «ahora», pero un ahora muy corto, es decir, instantáneo; el *nunc stans*, lo que ahora está, significa el momento que todo lo llena, el momento en que todo se cumple y que a la vez es lo que trae el cumplimiento. Agustín, probablemente, tomó el concepto de la Biblia, en Corintios I, 15, 51-52, donde dice Pablo: «Mira, un secreto os digo: No todos moriremos, pero todos seremos transformados, y ello súbitamente, en un instante, en el momento de la última trompeta.» Este momento se convierte en el instante místico, en el que sucede el gran encuentro. El instante es, para expresarlo de un modo secularizado, la inmensamente pequeña parte de un segundo, y en él está toda la eternidad. Es el abismo en el que el mismo Dios de la gracia ha de desaparecer como ilusión y en el que se producirá la divinización del hombre. Esto ocurre en la vivencia de la *unio mystica*, del derretimiento con Dios, que abarca todo y tiene una duración sin límites y en él desaparecen todas las categorías temporales. Y la búsqueda del instante cumplido hace que Fausto le diga a Mefistófeles: «Yo diré al instante, quédate, eres tan bello...» En la primera apuesta de Fausto, esto tiene la significación de que Fausto no quiere echarse como un vago, sino que quiere ser activo sin pausa. A lo largo de la composición del *Fausto*, el instante pensado como algo lejano, se ha aproximado al *nunc stans*: «En el pre-sentimiento de tan alta dicha, gozo ya el momento supremo.» La apuesta se ha cumplido, desde luego no en el sentido originario y radical, sino siempre todavía con la introducción de un mero pre-sentimiento de la gran cercanía al cumplimiento. Con suma cautela habla Fausto; no dice que la identidad está ahí, sino que habla del *pre-sentimiento* de esa alta dicha. Aquí tenemos en forma poética el *nunc stans*, el instante colmado, como el más profundo contenido desiderativo humano, que va desde Agustín, a través de Eckhart, en forma muy modificada, pero en lo

esencial todavía reconocible, hasta la apuesta de Fausto. Eckhart une la idea del ahora como *punto central del mundo*, que está en todas partes, con una especulación cosmológica de la geometría al-tomedieval. Entonces hubo un curioso pensador llamado Alanus ab Insulis, Alain de Lille, que aparecerá más adelante, al hablar de Nicolás de Cusa. Fue el primero que, antes de Copérnico y antes de Bruno, describió el universo como una esfera infinita. Si el cosmos es infinito, entonces el centro, como en un círculo infinito, está en todas partes, no está ya en el más allá, sino en cualquier punto del ser. Esto desplaza, anticipando la época moderna, al hombre y a su mundo fuera del centro, con lo cual precisamente se convierte en central. Cualquier lugar puede ahora sentirse el centro del mundo, no sólo en el centro Dios, que habita en el más allá sobre un mundo finito. El *omnia ubique* de Nicolás de Cusa está ya sonando, todo está concentrado en todas partes, en cada punto, sólo hace falta verlo. En Eckhart, esto apunta de nuevo al valor infinito del alma humana. Él realiza una transformación de la sublimidad. Algo ya no es sublime o un misterio porque esté lejos, sino por estar muy cerca en este pequeño hombre. Hay aún una frase de Eckhart que explica esto cristológicamente: «A quien el cielo de los cielos no abarcó, ése descansa en el seno de María.» Jesús es tan inmensamente grande que no pudo abarcarlo el cielo de los cielos, pero descansó en el seno de María, fue llevado a lo estrecho, incluso espacialmente fue encerrado en lo instantáneo. Este instante puntual, también como centro espacial del mundo, se logra y se gana más visiblemente y se despoja de lo superfluo justamente en la *synteresis*, en la chispita, en la centella, en el castillo, en el punto profundo del espíritu. Allí habita Dios como lo más interior, lo más central, cósmicamente central del hombre y del mundo; o sea, que el hombre es la verdad de Dios. Aquí está otra vez el extraño pre-sonido de la antropologización de la religión por Feuerbach. Tenemos aquí, pues, un retorno del mundo a Dios, pero también tenemos un retorno de Dios al mundo y sobre todo al hombre; tenemos una disolución del Dios pensado como trascendente, pensado incluso como existente, en el instante místico, que brilla en el hombre. Brilla no en el hombre existente, sino en uno oculto. Al viejo concepto místico del *Deus absconditus*, del Dios oculto, corresponde aquí el contraconcepto de un *homo absconditus*, de un hombre oculto, en el que se quiere entrar o hacia el que se quiere avanzar y que se comporta negativamente con todo lo que hasta ahora ha sido. Con esto estamos otra vez en la teología negativa, que surgió primeramente en Plotino, en Basilides y en el gnosticismo. Allí Dios era demasiado pesado para cualquier necesidad, todas las categorías eran algo turbio, in-

adecuadas para captar lo profundamente oculto, que aquí es lo mismo que la nada. Lo mismo que allí Dios, así va aquí lo humano a las profundidades como al punto más central. El hombre se convierte en objeto del más alto respeto. Nunca se pensará bastante alto de él. El hombre es Dios, Dios es hombre: tal es la ecuación de la mística de Eckhart en el punto de la *synteresis*, de la centella. Hemos dicho que lo esencial en Eckhart es el conocimiento; lo es, aunque en el sermón sobre María y Marta exalta, extrañamente y de un modo ligeramente sofisticado, la primacía de la vida activa sobre la contemplativa, cuando él, como dominico, debería estar de parte de la contemplativa María, de la *vita contemplativa*. Tenemos, sin embargo, una primacía del conocimiento, y esta primacía del conocimiento influye también en toda la representación del mundo. El mundo total como un despojarse de lo inesencial, es para Eckhart, un *proceso de conocimiento*. El Dios inmanente, el Dios implícito, se conoce a sí mismo explícitamente en el mundo. Esencia y conocimiento son una misma cosa; una misma cosa son el proceso desde la esencia junto con el retorno a la esencia y la marcha del conocimiento; el proceso del mundo es un proceso de conocimiento. Tenemos aquí una unión hacia atrás con Escoto Erígena, que significaba también una definición panteísta en el mundo, y hacia delante un movimiento hasta Hegel, para el cual también es el espíritu del mundo el que llega desde el ser-en-sí, a través del ser-fuera-de-sí, hasta el ser-para-sí en el hombre. En Eckhart ya la esencia del mundo, Dios, abre su ojo en una *líada* del devenir y una *Odisea* del des-venir, o del retorno a su centro. Con esto estoy usando expresiones de Schelling, pues se refiere a la misma línea de pensamiento.

Imaginémonos un sermón de este tipo en el que los hombres son celebrados como lo primero, lo más alto, lo último, lo más central; imaginemos este sermón políticamente, como dirigido a unos campesinos oprimidos y vapuleados. Entonces comprenderemos fácilmente por qué mucho más tarde todavía el caudillo de los campesinos Tomás Münzer llevaba siempre consigo los escritos eckhartianos del místico Tauler, pues en ellos se encuentra la praxis de la teoría de la mística alemana. Con esto se habrá guardado fidelidad a la meta del instante, del último instante, precisamente todavía en su inalcanzabilidad e insistente ocultamiento, todo ello en el sentido de Eckhart. Y con extensión a la tendencia del mundo entero, desde la *synteresis* en el microcosmos hombre hasta el mundo como una totalidad referida al hombre. De ahí la frase de Eckhart: «Todo grano se refiere al trigo, todo metal se refiere al oro, todo nacimiento se refiere al hombre». *Scilicet*, es decir, el *homo absconditus* con el mundo, no como uno ya existente, sino como un posible megántropo.

10. NICOLÁS DE CUSA

En el audaz final del pensamiento medieval se encuentra Nicolás de Cusa (1401-1464). La época en que vivió se halla entre dos luces: avanza cada vez más la aurora de la modernidad y en lo medieval está realmente anocheciendo. La «noche medieval» fue de todos modos un engaño que tuvo una significación política progresista durante la revolución francesa contra el catolicismo reaccionario. Además, tampoco partió de los historiadores, sino de aquellos que necesitaban una palanca contra la nobleza y el clero. Y así se llegó a despreciar hasta el arte medieval y se despachó el gótico como un ornamento monástico de mal gusto. Esta subestimación del arte medieval nos resulta hoy del todo incomprensible, pero se ha mantenido en gran parte la subestimación de la escolástica, con una curiosa doble contabilidad. Habría que preguntar: si hay un arte de ese calibre, ¿cómo hay a la vez una ciencia tan miserable? Porque, en último término, lo ideológico representa un movimiento coherente, y nosotros no separamos ya de un modo radical el arte de la ciencia. Pero Nicolás de Cusa, un hombre extraordinariamente polifacético, jurista, matemático, sacerdote, diplomático y cardenal, fue al mismo tiempo el primer pensador que se halla del todo fuera de la organización universitaria escolástica, mientras que su doctrina está estrechamente unida al escolasticismo. En la Antigüedad, la actividad docente no era por lo menos la norma, aunque resultó frecuente el que los jefes de escuela propagaran la filosofía. En la Edad Media, fuera de las universidades apenas hubo filosofía, a excepción de los movimientos de laicos. Incluso la mística, cuando se presentaba como doctrina era enseñada en las universidades, como fue el caso de Buenaventura y del maestro Eckhart. Los trabajos del Cusano se podrían llamar ensayos. La palabra *conjectura*, sospecha, aparece en él con frecuencia; es una típica palabra cusaniana, que tiene que ver

con ensayo, pues ensayo significa etimológicamente intento. En el Cusano, su *concepto de conjetura* parece a primera vista de acuñación terminista. Pero significa que nosotros no tenemos un conocimiento claro y nítido, adecuado y concreto de nada, sino que en todas partes y en todos los conocimientos dependemos de suposiciones, es decir, de conjeturas. Esta palabra se ha conservado en la técnica filológica, siendo conjetura una mejora, incluso una suposición sobre una variante verosímil. La doctrina del Cusano sobre las conjeturas no significa que la verdad nos resulte del todo inalcanzable, sino que nosotros nos acercamos infinitamente a la verdad por medio de siempre nuevas conjeturas. Las conjeturas, por su parte, no son, ni simplemente verdaderas ni simplemente falsas; pero pueden llegar a ser simplemente falsas, dice Nicolás de Cusa, cuando uno se da por satisfecho con la solución, cuando se pasa del estado de conjetura al de dogmatismo estéril, cuando se mata el espíritu de investigación y con ello la energía para hallar nuevas conjeturas que nos acercarían más a la verdad. Esto es la guerra contra la escolástica de los epígonos de entonces, contra la formación de escuela. La teoría de que incluso las definiciones pueden volverse falsas una vez que se han consolidado, es dialéctica, aunque se refiere en primer término sólo el hecho de que el conocimiento se convierte en falso cuando se para. Aquí tenemos un reflejo metódico del espíritu investigador, del Renacimiento, del *plus ultra*, del descubrimiento de América más allá de las columnas de Hércules. Puro aliento renacentista sopla aquí hacia nosotros; el doctor Fausto, junto a su pupitre, yendo y viniendo nerviosamente. Con el Cusano se produce también un giro en la posición social del pensador. Él inauguró una serie de brillantes escritores filosóficos independientes. Sus obras no habrían podido nacer en el ámbito de la Universidad. Mencionaremos las más importantes: *De conjecturis* (*Sobre las conjeturas*), *De docta ignorantia* (*Sobre la ignorancia ilustrada*). También escribió el Cusano numerosas obras teológicas al mismo tiempo. En ellas aparece un nuevo tipo de cristología mística. Fue un defensor de la tolerancia, por lo cual la Inquisición seguramente le habría perseguido de no haber sido él cardenal. Influido por los árabes Avicena y Averroes, encontró en todas las religiones un núcleo natural y racional. Quiso contribuir a la concordia de los hombres para que se detuvieran de una vez la guerras de religión y no se añadiera a los muchos contrastes, además el de la fe. Escribió una obra sobre el Corán, una antología de puntos luminosos coránicos, por decirlo así, no una de las consabidas refutaciones como, por ejemplo, la que, antes del Cusano, hacia 1300, escribiera en forma agresiva el escolástico racionalis-

ta Ramón Llull, con su deductiva *Ars inveniendi*, es decir, *El arte luliano*. Pero al Cusano le interesaba más un relativo reconocimiento de lo bueno en el Islam, y el papa envió este escrito al sultán turco con la ingenua esperanza de convertirlo al cristianismo. A la tolerancia del Cusano en cuestiones religiosas se añade la amplitud de su filosofía, que rebasa el mundo marcado por el sistema tolemaico, mucho antes de Copérnico.

Paso ahora a los detalles, dando prioridad a las peculiaridades. Ya hemos saludado a Nicolás de Cusa a propósito de los victorinos. Ya dijimos que volveríamos a encontrar, en otra forma, en Nicolás de Cusa, los *grados del conocimiento*, indicados por los victorinos. Los victorinos y Buenaventura establecieron grados del conocimiento a los cuales están asignados ciertos objetos; y precisamente, a determinados grupos, determinados objetos. La línea va a Nicolás de Cusa y continúa, como es sabido, en Hegel, que, en la *Fenomenología del espíritu*, distingue asimismo grados de la percepción, del entendimiento, de la razón y del espíritu. Con los grados del factor subjetivo, el objeto suministra información de una manera adecuada. Esto quiere decir: con los sentidos yo sólo puedo conocer esto y aquello; con los ojos del entendimiento sólo puedo conocer tal otra cosa, y con los ojos de la voluntad, otra distinta. Esta forma gradual del conocimiento no aparece ya, fuera de Hegel, en la filosofía contemporánea. En ésta hay ya entendimiento en general, que todo lo conoce o no lo conoce de la misma manera. Por lo demás, sólo queda un burdo resto de la teoría de los grados del conocimiento en la distinción, para nosotros obvia, entre el mundo de la sensibilidad y el del entendimiento, pero no dentro de lo que se refiere a la razón. En Nicolás de Cusa tenemos los siguientes grados: *Primero*, el *grado del sensus*, de la *sensibilidad*, que sólo suministra imágenes confusas; aquí todavía ha habido poca distinción. *Segundo*, el *grado de la ratio*, del *entendimiento*. En este grado es posible la comprensión del espacio y el tiempo, la comprensión de la yuxtaposición y de la sucesividad. La función diferenciadora del entendimiento separa todavía otros contrastes, como frío, caliente, claro, oscuro, bueno, malo, es decir, conceptos de valor. Aquí está actuando la diferenciación, que produce realmente la *otredad*, o sea, la *alteritas* del Cusano; todo objeto es una otredad, y su diferenciación produce la multiplicidad. La otredad cabalmente en cuanto multiplicidad forma parte de la *explicatio*, separación, incluso de la *evolutio*, desarrollo. Y ahora surge la pregunta: ¿De dónde viene, pues, la otredad? Nicolás de Cusa responde: *Alteritas a nihilo oritur*, la otredad surge de la nada. Con una relación, propia de la otredad, de la *alteritas*, a la

nada, aparece así por vez primera desde Platón, y en parte desde Agustín, la categoría de la nada, la vieja categoría que apareció en nuestros cosmólogos jonios como lo bostezante, el caos, el vacío, las fauces abiertas, vacías, bostezantes, donde se formó el mundo; pues caos tiene relación, etimológicamente, con *χαεῖν*, bostezar. En el giro tertuliano-agustiniano de la nada, en el que no está ahí antes de la creación a *nihilo*, sino que en ella, como en algo *ex nihilo*, se convierte en elemento constitutivo y material del mundo, introduce Nicolás de Cusa otra vez la nada en el mundo, como algo que es producido por la *alteritas*. La *alteritas*, la multiplicidad, no es ya, como en Tomás, producida por la materia, puesto que ésta es cantidad abocada a la división, por ser infinitamente divisible, a diferencia de lo anímico y de lo sentimental. No, es la nada, de la que procede la *alteritas*. «La otredad —dice Nicolás de Cusa en un alemán que suena a Eckhart— grita y mete ruido por todas las calles.» No aguanta estar consigo misma, la nada no aguanta estar consigo, tiene un *horror vacui* ante sí misma, grita por el ser y quiere llenarse. Así entra la profundidad especulativa alemana, afín a Eckhart y a Jakob Böhme y a Hegel. La nada, al no estar llena, produce la multiplicidad y es vencida por la plenitud. Más adelante, en el Renacimiento, nos encontraremos otra vez con la nada en Campanella. Un discípulo del Cusano llamado Bovillo, escribió una obra, *De nihilo*, sobre la nada, en la cual se llama claramente a la cosa por su nombre.

De todos modos tenemos en el Cusano un dualismo, con la nada, con la *alteritas*, con el mundo como un *Deus explicitus*, como el Dios analizado, y con Dios como *mundus explicitus*, como mundo combinado, pero esto último sólo en el último grado del conocimiento, en el *intellectus*. Tercero, el grado del *intellectus*, de la razón, que tiene una función unificadora. Lo que el entendimiento separa, lo une la razón, que encuentra otra vez en los contrarios algo unitario, una *coincidentia oppositorum*, una dialéctica *interpenetración de los contrarios*. El orden entendimiento-razón, *ratio-intellectus*, fue asumido en la filosofía clásica alemana por Hegel. Al modo de pensar predialéctico, el de Leibniz y Wolff y el de la filosofía kantiana, que no es dialéctico en sentido hegeliano, lo llama Hegel la esfera de la razón. En la concepción hegeliana, la razón misma ha establecido tales esferas; el entendimiento es abstracto, y la razón, cuyo nombre y contenido depende de la percepción, es concreta. El sentido político que más tarde recibe el entendimiento está, naturalmente, ausente en el Cusano, y presente, en cambio, en Hegel. Entendimiento se dice en francés *raison*; de ahí viene

räsonieren, räsonnement (insultar, razonamiento), términos políticamente utilizables y de los que se sirve la oposición política. El que se levanta contra el entendimiento, se vuelve contra el razonamiento, es decir, la intromisión del pueblo. Nada tiene que ver en este momento el hecho de que se haya modificado la valoración desde el descubrimiento de la dialéctica real-objetiva. De todos modos, en el Cusano no se puede hablar todavía de resonancia política en los conceptos aquí mencionados, pero en él se preparan los términos en este sentido. Así pues, si la razón es lo unificador, entonces en ella llegan a ser lo mismo los contrarios del entendimiento, como, por ejemplo, recto y curvo, movimiento y reposo. El polígono infinito se convierte en un círculo, el reposo es una parte infinitamente pequeña del movimiento. No sólo que los extremos se tocan; incluso se interpenetran mutuamente en cantidades especialmente pequeñas o especialmente grandes, hasta que en el infinito todo coincide y surge la *coincidentia oppositorum*. Ahí lo finito y lo infinito, el sujeto y el objeto ya no son contrarios. Esto comienza plenamente sólo en el *cuarto grado*, el de la *visio*, el de la *contemplación*. En él queda claro que la paradoja del Cusano, la *docta ignorantia*, que atribuye a toda la crítica en sus grados más altos, no significa de ningún modo agnosticismo. Pues también la *visio* sigue siendo un conocimiento cuyo único objeto adecuado es, sin embargo, la infinitud, en la que se realiza plenamente la unidad originaria de todos los contrarios, y así ha aparecido la identidad. Esto se presenta como una dialéctica objetiva completa, que conoce el término unidad de los contrarios; luego, incluso, una *unitas* mediada por la coincidencia del tercer grado y, finalmente, la *identitas oppositorum*. Aquí resulta claro cuánto tiempo más atrás, sólo en la dialéctica de Heráclito, lo paradójico se estableció en la filosofía contra el sano entendimiento humano, que correspondería a la *ratio*. De este modo aparece la dialéctica y no sólo subjetiva ni sólo metódica, sino la dialéctica del pensamiento, como una dialéctica de los objetos del pensamiento. La unidad de los contrarios y la unidad de la unidad y de los contrarios, estos conceptos dialécticos de Hegel y Marx, tienen una forma previa en la *unitas oppositorum* del Cusano. Sin embargo, el Cusano ha puesto más énfasis, naturalmente, en la unidad dialéctica, que en él no sólo es unidad, sino también identidad, que en la oposición, en la discordia. Su tolerancia, según la cual todas las religiones son una sola cosa, le convierte en un hombre conciliador, no separador ni disgregador, y aquí también hay algo leibniziano. La nitidez de la separación dialéctica entre el sí y el no, no la tenemos hasta doscientos años más tarde en Jakob Böhme, cuya

dialéctica, igualmente objetiva, tiene un carácter mucho más mítico que la del Cusano. Éste, en cambio, ya había podido captar una mediación de este tipo de dialéctica con cientificidad moderna, como, por ejemplo, que el reposo sea la parte más pequeña del movimiento; pero, desgraciadamente, se salta en ello el despliegue de los contrarios, la intranquilidad del proceso, en favor de un infinito, en cuya trascendencia coinciden todas las contradicciones, e incluso se resuelven estáticamente, y hasta el ser y la nada intercambian su rostro sin ninguna dificultad. Ahora bien, en la falta de contraste hay también un giro que se revela especialmente en la relación entre lo mínimo y lo máximo.

El título de la obra más famosa del Cusano, *De docta ignorantia*, es ya paradójico. Se refiere a la ignorancia de un espíritu investigador para el cual resulta problemático lo que es obvio en la esfera del conocimiento corriente, en el sano y convencional conocimiento humano, y, sobre todo, le resulta problemática la separación de los contrarios. El objeto del conocimiento, que se logra en la *visio*, propio de la ignorancia docta en su forma suprema, es el infinito con sus paradojas. El que en el grado supremo del conocimiento se funden los contrarios unos con otros lo demuestra el Cusano especialmente con ejemplos de la matemática, que en él se convierte en *organon* de la dialéctica: recta y curva, cuerda y arco, polígono y círculo, movimiento y reposo son, según eso, una sola cosa. La más lejana trascendencia es, también según esto, la más cercana aquenidad; es lo puntual, el puntito también en mí, el miserable *minimum* que represento en el universo. Y precisamente porque soy al mismo tiempo el punto central, soy también universo, es decir, lo *maximum*. En la *coincidentia oppositorum*, lo *minimum* es exactamente igual *maximum*, o sea, que cada parte del mundo refleja a su modo la misma totalidad y es en ese reflejo también el mismo todo idéntico en él. El hombre, pues, se define como *parvus Deus*, pequeño Dios, en el mismo sentido en que él es *parvus mundus*, pequeño mundo. Surge aquí la idea del microcosmos: el hombre es un mundo en pequeño, en él aparecen y desaparecen las estrellas, su aliento es la tempestad, sus huesos son las rocas; queda anticipada aquí la medicina de Paracelso, Arqueo en nosotros y Vulcano fuera de nosotros, son lo mismo. Un jardín con los rostros de las flores en un pequeño monasterio es lo mismo que lo que se nos muestra en el *herbarium sidereum*, en el celeste herbario, en las estrellas allá arriba. El mutuo aparecer de los contrarios está formulado en frases como ésta: «*Quid est ergo mundus nisi invisibilis Dei apparitio? Quid Deus nisi visibillum invisibilis?*»: ¿Qué es por consi-

guiente el mundo, sino la aparición del Dios invisible, y qué es Dios, sino la invisibilidad de lo visible?» El mundo es la *apparitio*, la visibilidad de Dios, es decir, del infinito. Esto es de la obra *De possest*, sobre el poder ser. En este infinito coincide todavía otro contrario, el que se halla entre posibilidad y realidad, entre *posse* y *esse*, poder ser y ser realmente. Con un barbarismo ya tradicional del latín escolástico forma Nicolás de Cusa la palabra *possest*, que se podría considerar al lado de la *haecceitas*. Esto quiere decir: todo lo que es posible, es en Dios real; y todo lo que es real es posible. Aparece aquí un conjunto cerrado, en el que, desde luego, nada más queda abierto ya, en el que la latencia *abierta* es cerrada otra vez. Esta característica del infinito la traspasó más tarde Giordano Bruno desde el Dios teológico al universo, y constituye también el pensamiento básico de Spinoza. Pero Dios como unidad absoluta de todos los contrarios, como la *coincidentia oppositorum*, no puede contener ninguna *alteritas*; porque la *alteritas* es la negación del uno supremo, de lo idéntico. Con esto, el Cusano se diferencia de cualquier panteísmo, por muy cercano que esté. Pues en él Dios se diferencia del mundo de la otredad, ya que él no tiene otredad alguna en sí, pero el mundo consiste en otredad. Así pues, el mundo no es Dios, pero Dios es el mundo. Tampoco tenemos aquí, gracias a un compromiso, ningún dualismo; la totalidad tiene el gran paréntesis de «Pan» y, sobre todo, del mismo contenido, de la misma materia de finitud e infinitud. Esto lo expresa en la siguiente frase: «*Deus est omnia complicans, in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans, in hoc quia ipse in omnibus*: Dios complica todo en cuanto todo está en él; Dios explica todo en cuanto que él está en todas las cosas.» Con esto llegamos al último motivo que, naturalmente, representa algo archipanteísta en Nicolás de Cusa: «*Totum relucens in omnibus et omnia ubique*: Todo reluciendo en todo, la totalidad está reluciendo en todo», y todo está en todas partes, en cada punto del universo, por muy pequeño que sea. En este *omnia ubique* enlaza la idea tomado de Alain de Lille, que ya mencionamos al hablar de Eckhart, de que en un mundo infinito el centro se encuentra en todas partes. Si para Eckhart este pensamiento establece lo psicocéntrico en primer término, el Cusano, con su *omnia ubique* y el *totum relucens in omnibus*, acentúa lo cosmológico en el hombre en cuanto microcosmos. La idea de que en el más pequeño punto del mundo se refleja la totalidad y de que todo está en todas partes, vuelve en la monadología de Leibniz con referencia directa al Cusano, de lo cual no cabe duda. El *omnia ubique*, la unidad del cosmos en la última situación, en la «visio», está cargada con el con-

fortable misterio de que en el más pequeño objeto, si se observa con suficiente agudeza y profundidad, se oye el estruendo de las esferas; y, por otra parte, en el objeto mayor y más enorme se puede encontrar una pequeña, modesta y amable vida cotidiana. Lo grande no está lejos de lo pequeño, ambos tienen un profundo parentesco y, por cierto, el parentesco es tanto mayor cuanto mayor sea la grandeza y cuanto más pequeño sea lo pequeño.

FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO

PARA MARGRET y WERNER DAUSIEN

1. INTRODUCCIÓN

GIRO EPOCAL

Nuestro tema es una aurora como la historia universal rara vez contempló, con el frescor de una clase ascendente; en una palabra: el Renacimiento. No fue sencillamente un nuevo renacimiento en el sentido de que algo viejo hubiera vuelto a aparecer, como, por ejemplo, la Antigüedad, según la interpretación corriente; sino que fue un nacimiento de algo que antes jamás había pasado por la mente humana, una irrupción de figuras como todavía no habían sido vistas nunca sobre la tierra. Aparecieron y realizaron su obra, tiempo de primavera: una sociedad que se transforma y una nueva que surge. Friedrich Engels llamó al Renacimiento la mayor revolución progresista que la humanidad había vivido hasta entonces, y, ¡qué razón tenía al denominarla así! Es cierto que algo ambiguo palpita en ella. El arquitecto Alberti expresa el sentimiento de su época de un modo significativo, a la par que lacónico: «Para la actividad ha sido hecho el hombre, y la utilidad es su determinación.» Hutten, en cambio, inaugura el impulso supraideológico de la época, la conciencia de lo juvenil: «Los estudios florecen, los espíritus se entrec chocan unos contra otros, es un placer vivir.»

FLORACIÓN PROTOCAPITALISTA: «HOMO FABER», IMPULSO, CONCIENCIA DE UN ESPACIO INMENSO

Y la actividad es la señal. Surge el hombre trabajador como alguien que ya no se avergüenza de su trabajo. Cae la barrera aristocrática ante el trabajo como algo que profanaba y degradaba al hombre; aparece el *homo faber*, el que interviene productivamente

en el mundo, aunque esa productiva intervención misma no sea aún algo tematizado conscientemente como un nuevo estado de cosas. El modo de producción protocapitalista irrumpe con decisión; es, desde el punto de vista económico, la época en que la burguesía urbana, aliada con el monarca, que empieza a volverse absoluto, trata de destruir al feudalismo caballeresco. Se ha creado un espacio para algo que se anunciaba en los levantamientos de los artesanos desde el siglo XIII, o del XIV a más tardar. Sobre todo, el capital mercantil adopta una nueva forma empresarial: Los Médici fundan en Florencia el primer banco. La empresa manufacturera se impone contra y al lado del taller artesano; comienza un sistema de cálculo que se hace necesario, porque ya no se trataba de abastecer un mercado urbano cerrado, sino un incipiente mercado mundial abierto. Nació, pues, la economía protocapitalista de la mercancía, y fue Italia el primer lugar donde saltaron en pedazos las rocas económicas de la época feudal. De este modo, son dos las cosas que aparecen como algo nuevo: Por una parte, la conciencia del individuo sobre la base del modo capitalista individual, frente al modo estamental de mercado cerrado. Por otra, el impulso y la conciencia de un espacio inmenso frente a la imagen del mundo, compacta y cerrada, de la sociedad teológico-feudal.

Primero, el individuo, el *homo faber*. Esta denominación vale también para el autor de obras de arte. En cada persona se adivinan y se descubren fuerzas hasta entonces desconocidas, no menores que aquellas que la nueva técnica, con idéntico mandato social, ha de liberar. El Renacimiento es la era de la invención de nuevos medios de producción; precisamente la musa de Leonardo estuvo muy ocupada con esa técnica. Pero el inventor, el osado, es, él mismo, algo nuevo entre las fuerzas productivas. Esto se refleja en la superestructura: en el teatro alcanza igualmente el individuo su protagonismo; el drama de carácter triunfa sobre los sólidos papeles-tipo de las representaciones cortesanas, que se mantuvieron tanto tiempo. La cumbre es Shakespeare, en el cual la personalidad interesante e inintercambiable, el multiverso de hombres, aparece frente a la cortezanía mediocre, prefabricada, ennoblecida y rigurosa de los hombres de la capa dominante y frente a los tipos fijos del campesino y del ciudadano en las representaciones medievales. Lo segundo, después del *homo faber*, es el espacio. Desde el punto de vista geográfico, tenemos la era de Colón, de Magallanes, de su primera circunvalación, etc. Desde el punto de vista cosmológico, y en estrecha relación con el mismo mandato, se abandona la concepción geocéntrica y se adopta la heliocéntrica, triunfa Copérnico. La te-

sis de que la tierra gira en torno al sol ya la había formulado en la Antigüedad Arquita de Tarento. En el siglo XIV hubo un gran matemático francés, el único de altura en la Edad Media, Nicolás de Oresme, que también afirmó la tesis heliocéntrica y que la fundamentó muy bien con los correspondientes cálculos, mejor que Copérnico, según aseguran los expertos; sin embargo, no había aún ningún mandato para aceptarla. En el Renacimiento, el mandato está ahí ya en la voluntad para la inmensidad, para la expansión, e inmediatamente resulta evidente lo que antes aparecía como paradójico y absurdo, lo que sobre todo se hallaba inhibido por otro mandato social dentro de la palabra poderosa de la Iglesia. Esta palabra de poder se remitía a una tesis bíblica, según la cual el sol y la luna son astros que giran en torno a la tierra. El sistema heliocéntrico no se impone, pues, hasta el Renacimiento, si bien con muchas resistencias en contra, como lo demuestran la muerte de Giordano Bruno en la hoguera y la extrema amenaza sobre Galileo. Asciende la naturaleza, demoníaca en la Edad Media, reino de los demonios menores, que desapareció del todo en la pintura bizantina. En ésta había dramas humanos y detrás un fondo de oro, del cual es difícil asegurar dónde se encuentra, si lejos o cerca, o si las figuras mismas se hallan en el fondo de oro. El mundo exterior se había sumergido en el fondo de oro, en la irrupción del más allá en el más acá, o en la aparición del más acá en el más allá. Dentro de la pintura italiana, en Cimabue el fondo de oro se esponja por vez primera, y en Giotto del modo más vigoroso; pero también en Giotto el paisaje está allí sólo como acompañamiento; como mero marco las figuras de la acción. Todavía asistimos a un punto de vista geocéntrico, antropocéntrico, de la pintura; aunque, de todos modos, en Giotto el hombre, por grande que sea su dignidad, deja libre el trasfondo, que ahora es algo más que trasfondo y que pronto será conquistado por la pintura paisajística del Renacimiento. Se descubre la perspectiva, que se corresponde con el tráfico comercial que va ganando una amplitud mundial y con la imagen copernicana del mundo. Por la ventana se contempla un panorama sin límites, por ejemplo, en las vistas urbanas de Jan van Eyck. Cada vez se van conquistando el mundo y la naturaleza más y más; el encanto del más acá se hace extraordinariamente interesante, más pálido el del más allá; tiene lugar, pues, una subversión de los valores. La vivencia de la naturaleza y del mundo se convierte, en primer término, en panvitalismo, tal como aparece en Leonardo da Vinci, para quien el cosmos resulta un verdadero megántropo. En Giordano Bruno se llega hasta el panteísmo, muy claro por vez primera tras algunos

precursores en la alta y en la baja Edad Media. Con Bruno entra en la filosofía una rapsoda de la infinitud del cosmos, que significa tanto el casi universal rompimiento *intramundano* de la finitud como la enérgica activación del trascender y el derribo de la trascendencia por obra del Renacimiento.

LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO: MALTRATADO COMIENZO DE LA FILOSOFÍA BURGUESA

A pesar de ello, o tal vez por eso mismo, la filosofía del Renacimiento ha sido muy poco estimada en la historiografía burguesa de la filosofía. La época del Doctor Fausto sólo fue abordada de paso en la historia de la filosofía. Esta época figura únicamente como una pequeña introducción al asunto principal, Descartes, con cuya expresión *Cogito, ergo sum* comenzaría la nueva filosofía. Pero no hay nada de eso: antes de Descartes hay una prehistoria. Precisamente el monólogo del *Fausto* no sería nada sin el Renacimiento, que en él sigue resonando. Y cabalmente lo prometeico, hasta el conjuro de Goethe, fue proclamado desde el Renacimiento, que descubrió con el humanista Escalígero el concepto adecuado de lo prometeico como *alter Deus*, irrumpiendo en el cielo y trayéndonos el fuego, como un nuevo creador del hombre y no, según ocurría casi siempre en la Antigüedad, como un ladrón. Tanto Fausto como Prometeo pertenecen al núcleo central del Renacimiento y deben formar parte de su imagen. Asimismo, la llamada prehistoria es la época de Telesio, Patrizzi, Pomponazzi, hasta las alturas de Giordano Bruno, y luego el tiempo de Campanella; si miramos a Alemania, es la época de Paracelso y Jacobo Böhme; si a Inglaterra, la de Francis Bacon, en la que surge la ciencia matemática de la naturaleza desde la filosofía, desde un nuevo entendimiento de Pitágoras. Aparecen luego Galileo, Kepler y Newton; aparece el derecho natural burgués, la gran ideología de la liberación burguesa, el instrumento de la revolución francesa, en las teorías de los pactos de Estado de Althusio y Grocio, y también en la aleccionadora y útil contrajugada en Maquiavelo y Bodino; finalmente, en Hobbes convergen la teoría del pacto de estado del derecho natural y la fría visión realista.

2. LOS COMIENZOS

El país donde todo esto comienza es, por razones económicas, Italia. Es también el país en el que la Antigüedad pagana, que había sido abandonada por la sociedad medieval, se hallaba presente por doquier y no había sido olvidada en ninguna parte, de suerte que el empalme con el mundo pagano, el mundo del más acá, resultaba más fácil en Italia, si bien el más acá del Renacimiento no es ya comparable con el de la Antigüedad; pero, de todos modos, era un más acá. Ese empalme fue posible más fácilmente tras la conquista de Constantinopla por los turcos en 1453, cuando los sabios bizantinos huyen a Italia, Pletón, Besarión y tantos otros. Llevaban consigo el conocimiento de la lengua griega a la corte de Cosme de Médicis, en Florencia, que reinstauró una academia platónica, no menos de novecientos años después del cierre de la academia platónica de Atenas por el emperador Justiniano el año 529. Ya veremos cómo la academia florentina resultó fuertemente neoplatónica; pero fue erigida en el siglo y bajo los manes de Platón. Tampoco en la escultura se olvidó jamás del todo a la Antigüedad. Nicolás Pisano utilizó en su obra las formas antiguas ya durante el siglo XIII, y la vertical gótica jamás se impuso del todo en Italia, sino que casi en todas partes se mantuvo la vieja horizontal. Son muy raras las excepciones, como la catedral de Milán, y además se encuentran muy al Norte. Así pues, los recuerdos de la Antigüedad han triunfado, si bien no sin una larga lucha: todavía en el siglo XVI se celebraba en todas las iglesias de Roma una misa de penitencia cuando se descubría una estatua griega, una diosa o un dios desnudos, a fin de aplacar la cólera de Dios por haberse ido colocando hasta la luz del día otra vez uno de esos condenados ídolos paganos. No olvidemos que la Italia del siglo XVI era también aquella a la que se dirigían los peregrinos, y no sólo la Italia adonde fueron Dürero y Goethe,

es decir, que la Italia anticlásica está también ahí, a pesar de los papas renacentistas. Pero ha amanecido ya, y el mundo nuevo salta a la lucha, hasta que Italia se despide casi por completo de lo clásico por la hispanización y por efecto de la contrarreforma.

Marsilio Ficino (1433-1499) es muy importante porque tradujo por vez primera a Platón y, sobre todo, a Plotino, el gran filósofo neoplatónico. Ambos eran conocidos hasta entonces, si es que lo eran, sólo por traducciones arábigas. Ahora, en cambio, aparece una traducción de esos dos grandes filósofos idealistas al latín, y en parte ya en italiano. Con esto renovaba Ficino también las ideas neoplatónicas, sobre todo la de la luz primigenia, de la que emanó el mundo, la que lo formó y lo ilumina, pero con una inversión de la valoración plotiniana, con lo cual el más acá resultaba más valioso. Se da aún, desde luego, una iluminación desde el más allá, pero al modo como una lámpara de alabastro brilla por la luz invisible que hay en ella y que no necesitamos porque no somos codiciosos, porque el brillo es más bello que la luz. Así el destello de esa luz primigenia resulta más importante que la luz misma: la apariencia es lo bello. Lo santo, lo sublime, lo misterioso, lo extraño, lo del más acá. El hombre se cerciora acerca del más allá y del mundo gobernado por fuerzas maravillosas.

El destello del más acá de la luz, resulta más claro en el segundo filósofo que enseñó también en la Academia Platónica de Florencia, Giovanni Pico della Mirándola (1463-1494). Aquí es más clara aún la mirada puesta en el hombre, y éste pisa seguro en un terreno propio; el *homo faber* mueve sus miembros, hasta ahora paralizados, y se siente a sí mismo. El hombre se halla en medio del mundo para mirar con más facilidad a su alrededor, dice Mirándola, y ver lo que hay en el mundo. Aquí no es el sol quien ocupa el centro del mundo, sino el hombre, con lo cual el mundo se convierte en su trasfondo, en el que puede sentirse como en su propia casa. El mundo no ha sido hecho por su causa, pero es de su carne y de su sangre, de modo que ya no hay inhospitalidad, extrañamiento ni miedo. Los demonios, ante los cuales el hombre medieval había sentido temor, corren al abismo, y con ellos la cruz, que parece haber sido erigida contra ellos. El mundo vuelve a hacerse pagano, y el hombre recobra otra vez su erguida dignidad griega, en lugar de estar arrugado, de rodillas, en lugar de las figuras góticas, curvadas y quebradas. Aparece de nuevo el adorador griego, el joven libre, en pie y sin apoyos, las manos contra la luz, con un paso erguido y sin

doblegarse. Dice Mirándola en su discurso sobre *La dignidad del Hombre*: «Los animales reciben de la madre lo que han de tener. Los espíritus superiores son desde el principio lo que habrán de ser en la eternidad. Sólo tú, hombre, tienes un desarrollo, un crecimiento según tu libre voluntad, y llevas en ti gérmenes de una vida omnímoda.» El que sólo el hombre no esté terminado, el que tenga su existencia en vías de hacerse, ésa es su dignidad. El eros del hombre se encuentra entre los animales y Dios, el hombre tiene y no tiene, en su tener hay un no-tener, por lo cual debe sentir nostalgia del tener; pero en su no-tener hay un tener, por lo cual puede añorar la luz. Aquí se ha echado mano de una idea de Platón, pero en polémica contra él, con otro orgullo, con la formación de un mundo distinto del platónico. Lo perceptible por los sentidos tiene más valor que el más allá de las ideas; la creación más que el creador, el cual ella ilumina en el concepto. Aquí tenemos otra vez la creación como emanación de la luz primigenia, habiendo recogido Mirándola una gran cantidad de imágenes gnósticas y cabalísticas, pues el Renacimiento es también precisamente la gran época de la magia, y el dominio de la naturaleza va por los caminos de la magia como forma desiderativa de una técnica que no se posee. Los poderes mágicos que podríamos dominar atraviesan esa imagen del mundo en belleza como fuerzas celestes que suben y bajan como en el monólogo del *Fausto*. Y hay puntos de entrada para el hombre, que se halla en lo alto, tan cerca de la creación. En el monólogo del *Fausto* encontramos el ambiente de esta época, surgido totalmente de la nueva aparición de la mentalidad burguesa revolucionaria en el siglo XVIII. Fausto ante el pupitre es pleno Renacimiento; Goethe devolvió a esta figura su dimensión renacentista. Las fuerzas celestes suben y bajan, el mundo está lleno de fuerzas de devenir de arriba a abajo y de abajo a arriba. El servicio de amor se cumple ante la hermosa dama que es el mundo y no ya ante la dama del caballero, la dama noble; y el hombre se siente confirmado por vez primera por este servicio al mundo en un espléndido equilibrio temprano entre sujeto y objeto.

Llegamos a un tercer pensador, Telesio (1508-1588), que fundó la primera sociedad para el estudio de la naturaleza con la exigencia de que el punto de partida de la investigación había de ser la experiencia sensible. Esto es un platonismo griego, amigo del mundo y no neoplatónicamente interpretado; se remonta a los presocráticos, a Empédocles, que también fue entonces rescatado del olvido. Telesio afirma que las dos fuerzas motrices originarias en la naturaleza

son el calor y la luz, y que ambas son fuerzas materiales. Con una reminiscencia seguramente consciente, con un recuerdo combativo de Lucrecio, titula su obra principal *De natura rerum*. Telesio busca las causas naturales de los fenómenos: en el mundo hay una lucha de lo seco-caliente con lo húmedo-frío; el campo térmico es al mismo tiempo el campo de una lucha, de un juego cambiante entre dos fuerzas activas, una expansiva, solar, y otra fría, encogedora, terrena. Entre lo terreno y lo solar en las cosas existe una permanente reciprocidad dialéctica, y de la victoria de lo solar sobre lo terreno surge la luz. Esto constituye ya una entrega a la luz en el sentido en que más tarde hablará Goethe de una estirpe que lucha por llegar a la claridad desde las tinieblas. La luz reaparece como concepto de valor en la palabra *Aufklärung* (Ilustración, Iluminación); deben desaparecer las nubes y dejar paso a un radiante cielo azul. Hacia siglos que no se daba una veneración tan fuerte de la luz como la que aparece en la filosofía de la naturaleza de Telesio.

Paso a un cuarto pensador, Patrizzi (1529-1597). Su obra principal es *Nova de universis Philosophia* (*Nueva Filosofía sobre el universo*): *nomen est omen*, el título es ya una indicación. Aquí tenemos no sólo el universo animado, ni sólo la retirada del creador tras la creación; no tenemos sólo el manantial originario, el calor primigenio y la protoluz, como ocurría ya en otros filósofos, sino que Patrizzi da a su principio supremo un nombre que apenas había sonado desde Parménides, a saber: *Hen kai Pan* (Uno y todo). Con ello no sólo queda subrayada, de un modo panteísta, la interconexión universal del mundo, sino también que no existe nada más que el Uno y Todo. Patrizzi lo denomina, en traducción latina, el «unomnía», unotodo en una sola palabra. El «unomnía» es la única luz originaria, que llena el infinito espacio cósmico. No hay nada muerto, dice Patrizzi, ninguna materia muerta, sino que todo está traspasado de un hálito panteísta de vida, de un hálito de vida divino-mundano. En esta conexión unitaria, que no está interrumpida por ningún tipo de trascendencia, no hay lugar para los milagros, y no existe otra infinitud que la del hálito en el sentido del pneuma. Vemos cómo, despacio pero seguras, las categorías teológicas referidas a Dios, sobre todo la categoría central de infinito, son traspasadas al espacio cósmico, no sin llevarse consigo el escalofrío de la sublimidad. Copérnico había hablado todavía sólo de nuestro sistema planetario, dejando como final definitivo la esfera de las estrellas fijas.

Tal fue, a grandes rasgos, la vida y la actividad cultural, fuera de

las traducciones del griego, en la corte de Cosme y en la nueva Academia Platónica. Por cierto, los platónicos de Florencia se convirtieron al fin en neoplatónicos, quedando difusa, incluso ignorada, la diferencia entre Platón y Plotino. La irradiación de lo trascendente, e incluso de lo espiritual en la luz originaria de Plotino, fue atribuida a Platón, en el que no aparece. De este modo no se libraba uno del más-allá, como se pretendía, sino que el neoplatonismo volvía a introducirle a uno en ese más-allá; los neoplatónicos se revelaron como sirenas que entregaban la verdad al enemigo o al menos al no-amigo, con quien no se quería mantener amistad.

Un cambio de esta tendencia se produce al recurrir a un filósofo que, de entrada, nada tenía que ver con los padres de la Iglesia: el auténtico y gran pagano Aristóteles. Éste se había convertido en el filósofo medieval de la Iglesia; pero se descubrió o se creyó descubrir al verdadero Aristóteles y se le hizo luchar contra sus disfraces medievales, como dice Windelband. Éste fue un golpe muy especial contra la Iglesia. La lucha contra el escolasticismo aristotélico fue tanto más certera al partir de un Aristóteles descubierto como genuino, que cuando partía de los neoplatónicos, o de Platón, o incluso de puras consideraciones de la ciencia natural y matemática. Tenemos ahora a un filósofo que renovó a Aristóteles, Pomponazzi (1462-1525). Y, en concreto, lo renovó en una determinada interpretación que fue considerada como renacimiento del original, la interpretación de uno de los últimos representantes de la escuela peripatética, Alejandro de Afrodisia. Aparte de Mirándola, es Pomponazzi el que más ha quedado grabado en la conciencia culta por su lucha contra la inmortalidad del alma en su escrito *De immortalitate animae*. El principal propósito de su lucha contra la iglesia de Aristóteles, y su exégeta Alejandro de Afrodisia, era la negación de la permanencia individual, y también, por tanto, del destino de las almas humanas en el infierno, el purgatorio o el cielo. Esto supuso un enorme impulso antiideológico dirigido contra el poder penitencial de la Iglesia, pues el poder de ésta estribaba en gran parte en su arrogado poder de las llaves sobre el cielo y el infierno. Las llaves se encuentran en el escudo del vicario de Cristo. El poder de la Iglesia se predicaba a sí mismo, esencialmente, en la dominación mediante el fruto de la trascendencia que torturó a los hombres hasta el siglo XVIII y que arrojaba negrísimas sombras sobre su vida. No se temía a la primera muerte, sino a la segunda, el infierno. Pero según Aristóteles, leído en el original, el alma es la entelequia del cuerpo y con la desaparición de éste se acaba tal entelequia. El espíritu humano universal sigue viviendo también en Aristóteles, pero no de

un modo personal, sino tal vez como nuestra mejor parte. Pero los recuerdos y el destino personales cesan con la muerte; nosotros no pagamos por nuestras faltas personales ni somos premiados por méritos personales como si se tratase de un tribunal terrenal. Tampoco antiguamente se desconocía del todo que la inmortalidad estuvo sometida a una duda, el escepticismo antiguo: los viejos materialistas la negaron. Epicuro, por ejemplo, decía: No debes tener miedo a la muerte; donde tú estás no está ella, y donde está la muerte no estás tú; no os podéis encontrar. Sin embargo, donde no existía, como en Pomponazzi, el punto social de entrada para una liberación, la reacción fue muy otra. Seguramente conocen ustedes al predicador Salomón, el libro se titula *Ecclesiastês*, que tradujo Lutero bajo el título de *El predicador Salomón*. No tiene nada que ver, desde luego, con el rey Salomón, aunque suele atribuírsele, sino que se trata de un escrito helenístico tardío, tal vez del siglo III antes de nuestra era. En él se encuentra la famosa sentencia «Todo es vanidad», influida por los escépticos griegos, por los materialistas griegos. En el capítulo III, versículos 19 a 21, hay otras frases también conocidas: «Pues al hombre le ocurre lo que a las bestias. Al igual que éstas mueren, así muere él también, pues todos tienen un mismo aliento, y el hombre no tiene más que la bestia, pues todo es vano. Todo va hacia un mismo lugar; todo está hecho de polvo y se convertirá otra vez en polvo. ¿Quién sabe si el aliento de los hombres asciende hacia arriba y el de la bestia desciende bajo la tierra? Estas palabras revelan un profundo pesimismo, e incluso está en ellas presente una antigua forma de nihilismo. La reacción del hombre ante la idea de lo percedero no era una liberación absoluta, a lo que hay que añadir que en la vieja religión judía no había vida después de la muerte. Se iba al *scheol*, que era una especie de inconsciencia. La creencia en la perdurabilidad individual no aparece en el mundo bíblico hasta mucho más tarde, en el profeta Daniel, y encima sólo con el sentido de justicia: los malvados deben perdurar para que reciban su castigo, y los elegidos deben perdurar para presenciar su victoria. De esa supervivencia con fines de justicia se hizo luego otra cosa muy distinta: el medio ideológico para un enorme instrumento de poder de la Iglesia de los papas. Del primer conocimiento de la ciencia natural, por decirlo así, el de que fenecemos como las bestias, no podía surgir un gran entusiasmo; éste sólo podía producirse allí donde la no pervivencia tras la muerte liberase del temor al infierno, tan fomentado por los representantes del clero. Por eso la Iglesia tuvo que oponerse a ese entusiasmo y de ahí que ya el título de Pomponazzi *De immortalitate animae* (1516) resultara provocador para ella. Se

sabía lo que podía esperarse de Pomponazzi acerca de esa cuestión. Tanto la inmortalidad personal como la, digamos, reducida inmortalidad de la parte del alma más universal, que había jugado un gran papel entre los árabes Avicena y Averroes, tras las huellas de Aristóteles, fueron negadas por Pomponazzi. Para los árabes, la humanidad es un árbol, y en el árbol de la humanidad se va sumando hoja a hoja, y del mismo modo que en otoño desaparecen las hojas en el árbol, de la misma manera los hombres, al morir, vuelven al estado de humanidad. También esto es rechazado por Pomponazzi como un mito; para él se trata, más que de una retirada a la humanidad general, de un regreso a la materia universal; como también en la izquierda aristotélica, sobre todo en Avicena y Averroes, en el permanente árbol de la humanidad estaba plenamente implicado el todo de la materia permanente. En ellos, la materia no proporciona la mera cera para la impresión de los formas, sino que es la forma la que entra en la materia, siendo ésta el fundamento originario de todo, el seno de todos los nacimientos. En su concepto esto significa: la materia es *dator formarum*, donadora de formas; de sí misma pare, sin la cooperación de una forma trascendente, todos los fenómenos del mundo, y éstos retornan a la materia otra vez. Pero con todo su materialismo reconocieron los árabes, por tanto también Averroes, una inmortalidad general del hombre en el árbol de la humanidad. A quienes en esto les siguieron se les llamó, por el gran filósofo árabe, escuela de los averroístas, mientras que a Pomponazzi y su escuela se les llamó alejandristas, por Alejandro de Afrodisia. Y los alejandristas negaron todo tipo de inmortalidad. Padua, donde tuvieron lugar las luchas entre averroístas y alejandristas, donde enseñaban Patrizzi y Pomponazzi, fue en el Renacimiento, precisamente en tales luchas, un bastión de la Ilustración. En Padua hubo las primeras enseñanzas de anatomía; en el espléndido teatro anatómico, completamente ejecutado en nogal mundano de Renacimiento, había sobre la mesa de autopsias un púlpito. Y mientras el profesor seccionaba el cadáver, un monje había de decir la misa en el púlpito por el alma del seccionado; de otro modo no se autorizaba la investigación anatómica. Con estas dificultades se fue abriendo paso la ciencia natural. De acuerdo con esto, Pomponazzi se vio obligado a establecer, en interés de su teoría moral, la capa protectora de la llamada doble verdad. Decía que del mismo modo que un tiburón y un león no se pueden encontrar porque el uno vive en el océano y el otro en el desierto, así tampoco pueden encontrarse los filósofos y los teólogos. Unos y otros tienen objetos completamente diferentes; unos el reino de la naturaleza y los otros el de la

gracia, los unos el reino del más acá y los otros el reino del más allá. De ahí que se produzca el caso de que algo sea verdad en teología y falso en filosofía, y viceversa: que algo sea verdadero en filosofía y falso en teología. Con ello, el jurado espiritual otorgaba un fuero que hacía posible a cada filósofo, a cada investigador, la rectificación de su doctrina, en cualquier momento y sin remordimiento de conciencia, siempre que se encontrara delante de monjes. Claro que la Iglesia no se dejó tomar por tonta durante mucho tiempo, pues entonces habrían escapado a la Inquisición todos los acusados. De todos modos, en ese fuero de la doble verdad tenemos una forma interesante del viejo *credo quia absurdum*, *credo quia ineptum*, de Tertuliano, según el cual lo teológico no sólo no es natural, sino que es antinatural; no sólo supera al entendimiento, sino que está contra él. Esta doctrina no la aceptó jamás la Iglesia y fue completamente pulverizada por Tomás de Aquino. Los misterios no son anti-rracionales, sino suprracionales; la razón humana no alcanza a la parte profunda de la razón divina. En Pomponazzi se emplea la teoría del absurdo de la fe, de los primeros tiempos de la Iglesia ascendente, en contra de la Iglesia decadente, y en los siglos subsiguientes esta doctrina experimentó aún algunas variantes.

3. GIORDANO BRUNO

Así fueron los comienzos, hasta que se produjo la gran explosión. El verdadero inicio de la filosofía del Renacimiento tiene lugar con Bruno, el gran cantor de la infinitud del cosmos, que intentó presentar la inmanencia tan excitante, tan interesante, tan misteriosa, tan sobrecogedora y tan acogedora al mismo tiempo, como en el mundo medieval sólo el más allá lo era. Su doctrina estuvo preparada por los mencionados filósofos italianos de la naturaleza, pero resulta más coherente. Bruno, sobre todo, añade algo que le hace inolvidable más allá de su doctrina: fue fiel a sus convicciones hasta la muerte. Después de tantos mártires cristianos, él es, desde Sócrates, el más vívido ejemplo de mártir de la verdad científica.

Bruno (1548-1600) nació en Nola. Entró muy joven en la orden dominicana, que era la orden de Santo Tomás, y no sólo esto, sino que desde el siglo XV era también la orden de los cazadores de brujas, de la Inquisición. No es extraño que, ya muy tempranamente, surgieran conflictos. Bruno huyó del convento, se quitó el hábito y comenzó una vida errante que los buenos burgueses suelen llamar aberrante. Era una vida de insatisfacción, una vida a la que faltaba del todo el manto mágico de Fausto, y que le llevó una y otra vez entre gentes que rara vez le entendían. Enseñó, entre otras ciudades, en Ginebra, Lovaina, Helmstedt, en la universidad, que no desapareció hasta comienzos del siglo XIX; luego en Wittemberg, donde incluso permaneció largo tiempo y sostuvo tesis muy distintas a las de Lutero. En París, donde también enseñó Bruno, habría podido obtener una cátedra en la Sorbona de haber aceptado la obligación de oír misa, pero no quiso someterse. Después fue a Londres, donde encontró una pasajera protección, esta vez no en universidades ni en la burguesía, sino en la corte de Isabel, la excomulgada por el papa. La nobleza culta entendía y hablaba italiano, en-

tonces la lengua de la cultura europea. En Londres, el ciudadano del mundo Bruno escribió, entre otras obras *La cena delle ceneri* (*La cena del miércoles de ceniza*), con muchas alusiones a la situación inglesa. Pero un bribón le atrajo de nuevo a Italia, simulando ser un amigo ferviente que le llevaba en palmitas por su sabiduría. En Venecia, adonde se dirigió Bruno en primer término con él, cayó inmediatamente víctima de la Inquisición, que estaba al acecho. Desde Venecia fue entregado a Roma, donde permaneció siete años en las mazmorras. Conocemos las actas procesales de Venecia, pero las de Roma se hallan bajo las llaves del Vaticano, es decir, absolutamente inaccesibles. El filósofo se negó a retractarse y murió el 17 de febrero de 1600, casi exactamente a los 2000 años de la muerte de Sócrates, siendo quemado en el mismo lugar donde hoy se encuentra su monumento. Bruno acogió la sentencia con estas sublimes palabras: «Vosotros pronunciáis vuestra sentencia con mayor temor que yo la recibo.» Cuando sobre la pira, un lugar tan adecuado al amor cristiano, se le presentó la cruz, volvió la cabeza al otro lado.

Quisiera, en primer lugar, referirme a sus escritos. La época de las formas rígidas en que se movía el pensamiento medieval había quedado superada por la nueva filosofía. Lo que aún se conservaba de estas formas en las universidades católicas, que todavía eran mucho mejores y más interesantes que las protestantes, era algo recompuesto, lo viejo adaptado jesuíticamente a las nuevas condiciones. Esto produjo una gran sutileza, incluso algún problema auténtico en pensadores importantes, como Suárez, todavía a principios del siglo XVII en la portuguesa Coímbra, sobre todo en sus *Disputationes metaphysicas*, pero en conjunto se fue amontonando la mugre, la mediocridad, la catequización, la eterna repetición de lo que en todas partes se decía de la misma manera. El camino del estudiante modelo estaba abierto. En esta especie de neoescolástica sin el gran esfuerzo, las fatigas y las fructíferas osadías de los antiguos escolásticos, había un camino real para el estudiante modelo. En cambio, la forma en que aparecía el pensamiento nuevo era el acto libre de escribir, el diálogo y el ensayo. Giordano Bruno escribió, pues, sátiras, poemas didácticos, diálogos. Su obra principal se titula *Dialoghi della causa, principio e uno* (*Diálogo sobre la causa, el principio y el uno*). En ella vuelve a utilizar la forma del diálogo platónico. El diálogo platónico es un caso excepcionalmente feliz, un logro único de un paseo por el filo de la navaja. No es revestimiento de un contenido que también se daría sin el diálogo, sino la auténtica forma del movimiento dialógico-dialéctico del pensamiento platónico en acción. Una cosa así no se ha conseguido ni antes ni después, y

probablemente ni en los diálogos de Aristóteles que se han perdido. Ciertamente, tampoco en Bruno. En éste, el diálogo es el atuendo de los pensamientos que el interlocutor ya ha hallado por otros caminos. Hay en ellos, sin embargo, una gran vivacidad, apareciendo tipos de contornos nítidos, como durante mucho tiempo los conservará la comedia de arte. En el mencionado diálogo *Sobre la causa, el principio y el uno* aparece el pedante filósofo Polinio, el gris maestro de escuela que ya lo ha leído todo en alguna parte, una figura que Giordano Bruno odiaba especialmente. Además de los diálogos, escribió Bruno, que también enseñó en universidades como Wittenberg y Helmstedt, obras en latín, rigurosas y dignas de ser tomadas en serio. Se trata, sobre todo, de escritos metodológicos, entre ellos el *De imaginum, signorum et idearum compositione* (*Sobre la composición de las imágenes de los signos y las ideas*), que trata de mejorar el arte luliano, es decir, el arte combinatorio, el arte de hacer más fácil por modo mecánico el desarrollo del pensamiento. El arte luliano había sido intentado en el siglo XIII por el escolástico Ramón Llull y fue aplicado al desarrollo de una especie de primera máquina de calcular. Las categorías principales, las subcategorías y las categorías especiales van señaladas en tres círculos concéntricos, los tres círculos se mueven unos al contrario de los otros, con lo cual se produce una subsunción de las categorías especiales bajo las más universales. De este modo se trataba de poner a la vista de un modo deductivo y maquinal toda subsunción e incluso combinación posible de los conceptos. A Llull, desde luego, le interesaba poco el ahorro de tiempo en los actos del pensar, si bien la cibernética tiene aquí, por decirlo así, su germen; más bien pretendía demostrar la irrefutable verdad del cristianismo, por medio de esta máquina, a los incrédulos y a los mahometanos. El medio ha sido más duradero que la meta, pues este invento fue también el origen del problema leibniziano de una *characteristica universalis*, es decir, de un alfabeto del pensamiento que permite operar con los pensamientos con la misma exactitud que en matemáticas con los números. Así pues, Giordano Bruno, obsesionado con los problemas metodológicos, ha echado mano de Llull, pero esto sólo tiene una leve relación con su filosofía. Otro escrito de Bruno, de mayor rigor metafísico, se titula: *De maximo et minimo* (*Sobre lo máximo y lo mínimo*). Luego está la importante investigación *De triplici minimo* (*Sobre el triple mínimo*), que, como veremos, es el punto, el átomo y la mónada. Finalmente, *Dell' infinito universo e mondi* (*Sobre el infinito universo y los mundos*). Pero en el centro de su obra se hallan, como ya se indicó, los diálogos *Sobre la causa, el principio y el uno*.

Como se recordará, en los comienzos de la filosofía del Renacimiento se volvió a tomar la idea del *Hen kai Pan*, de Parménides, y fue lanzada contra la trascendencia, refiriéndose a la exclusividad de lo mundano, fuera de lo cual nada existe. El «uno y todo» está traspasado por el pulso de la vida, de la misma vida que hay en nosotros. La tempestad está en nosotros como respiración, los ríos son las venas, las rocas son los huesos, el cerebro es nube, cielo, firmamento. De ahí surge un profundo enraizamiento en el más acá; el monte, la luna, el valle y la piedra son reconocidos como hermanos. Este profundo sentimiento de parentesco había aparecido ya antes, como en una inesperada expresión de Francisco de Asís en su himno al sol: hermana luna, hermano viento, hermana tierra. Pero los filósofos del Renacimiento no necesitan un padre común para sentirse hermanos y hermanas. El nexo entre creador y criatura, que se conservó sólo lingüística y etimológicamente, desapareció en el sentimiento; la creación llegó a ser más importante que el creador. Este nuevo sentimiento del mundo tenía un acento heliocéntrico, y el sol se convirtió en irradiación de la luz primigenia. Tales eran los movimientos, las afinidades, los entusiasmos, las puerilidades de una nueva sensación del mundo que Bruno tenía en común con su época. En él, todo esto se convirtió en un himno sin precedente a la infinitud del cosmos. El filosofar de Bruno era una confesión, una nueva confesión en pro del más acá, tras la larga relación con el más allá propia del Medievo, incluso de la Antigüedad tardía. Su filosofía se presenta como si jamás hubiera habido un cristianismo, por lo cual tampoco polemiza contra él. Se presenta como si jamás se hubiera dado la pagana huida del mundo del final de la Antigüedad. En su sentimiento de la vida, que se corresponde con el Renacimiento, empalma con la filosofía presocrática jonia y siciliana. De esto era consciente también el nolano Bruno, nacido en la antigua Magna Grecia, pues llama hermanos a los filósofos presocráticos y los elogia como supuestos testigos de una misma verdad.

LA RELACIÓN CON EL CONOCIMIENTO

Bruno confía, en primer término, de un modo decidido en la percepción, en el mundo sensible. Pero a pesar de su amor a la dorada superabundancia del mundo, es muy consciente también, por su desenfrenada voluntad de ver y comprender, de la estrechez y limitación, de la finitud de la percepción, especialmente en nuestra forma individual. La apariencia de lo conocido, aun siendo el

punto de partida, resulta demasiado angosto: no agota el contenido de la experiencia inmediata, para no hablar de lo que no oímos ni vemos, ni olemos ni gustamos, es decir, no sentimos. Así Bruno, con un sentimiento tan amplio, sale también de la celda de nuestra sensibilidad individual, y escribe esta frase: «Evidentemente, es una insensatez creer, como la plebe, que no existen otras creaturas, ningún otro sentido y ningún otro entendimiento que los que nos son conocidos.» O, por ejemplo: «Creer que no existen otros planetas que los que ya conocemos, no sería más razonable que si alguien opinara que no vuelan por el aire más pájaros que los que ha visto pasar asomándose a su pequeña ventana.» Nuestro conocimiento no es, pues, más que un fragmento; incluso lo que vemos de un modo inmediato no es más que un destello; y de lo que no vemos, hace ya mucho tiempo que la percepción sensible no suministra información. Es menester, por tanto, otro informe, y ese informe es del orden del pensamiento; es preciso, pues, un pensamiento para ello, a fin de interrogar, como a un testigo, a lo que en la sensibilidad se ha oído, visto, tocado, gustado, olido: qué es lo que tiene que decir sobre aquello de donde viene el mensaje y que nos habla a través de la puerta de nuestros sentidos. Si, además de pensamientos, necesitamos también imágenes y analogías para esclarecer lo que nos transmiten los sentidos; y Bruno tiene mucha necesidad de tales imágenes. El cómo, más concreto, de tal pensar sensorial lo ha practicado, desde luego, pero no lo ha explicitado.

LO MÍNIMO Y LO MÁXIMO

Más elaborado está en Bruno el segundo punto de la doctrina, que se refiere al mínimo y al máximo, conceptos de grandes consecuencias, pero que la mayoría no asociará con el nombre de Giordano Bruno. Las reflexiones en torno a estos problemas se encuentran en los escritos *De maximo et minimo* (*Sobre lo máximo y lo mínimo*) y luego en *De triplici minimo* (*Del triple mínimo*). Era, sobre todo, una irrefrenable voluntad de ser él mismo lo que animaba aquí a Bruno, y al mismo tiempo un reflejo del modo individual de producción que irrumpía en la sociedad italiana. De otro modo, lo singular, lo individual de las cosas quedaría fácilmente anclado en un panteísmo demasiado genérico. No era éste el caso y de ahí el acento sobre lo individual, lo singular, lo mínimo, incluso a diferencia, y sólo así en relación y unidad, con el gran infinito, lo máximo. Lo mínimo es el germen determinado de la vida, la configu-

ración de la vida que lleva siempre una impronta individual hasta en los menores detalles. Una pequeña mosca, el plumaje de un pájaro, cualquier piedra, incluso una individualidad tan huidiza como el relámpago, están cumplidos hasta en los últimos pormenores; en lo singular todo está determinado con absoluta precisión. Lo gelatinoso constituye una gran excepción entre las cosas, pero en general se impone el detalle y goza, por decirlo así, de alta cotización en el más acá; y a los elementos de esta singularidad, se refiere la doctrina de Bruno sobre el mínimo. Lo hay de tres especies: matemáticamente como punto, físicamente como átomo y metafísicamente como mónada. Aquí aparece por vez primera la mónada en esta determinación, y así fue tomada luego por Leibniz, en una conciencia literal y de contenido. El punto, al moverse, se convierte en una línea; ésta, a su vez, en una superficie; el átomo, al moverse, forma cuerpos con sus semejantes, y así el átomo, ligado con las mónadas, resulta el punto vital de todas las cosas. Pero, en cambio, ¿cómo es posible lo máximo, lo infinito, con tal infinitud de cosas finitas? Ahí está precisamente: justo ese sinfín de cosas finitas constituye para Bruno el paso dialéctico, pues sólo el infinito, dice, puede y necesita establecer lo individual. Lo máximo mismo es cabalmente la inagotable superabundancia del infinito que, como tal, no se repite, no conoce esquemas y, por ello, se expresa en un mundo de disposiciones y formas individuales, de suerte que no hay dos cosas en el mundo que puedan ser iguales, como más tarde dirá Leibniz. Tan grandes son la fuerza creadora y la riqueza de lo universal que no ponen algo universal, sino que en todo momento ponen lo singular, lo distinto entre sí, pero introduciendo en cada cosa individual la esencia toda de lo universal. Así pues, según Bruno lo infinito-universal es precisamente la fuente de lo finito-singular, pues de lo contrario no sería lo infinito-universal.

Veamos con más detenimiento lo opuesto a los mínimos, lo unitariamente unido, que Bruno denomina lo máximo, lo mayor de todo. Es el universo, lo que abarca todo en el espacio, el todo material infinito o totalidad, que no sólo se expresa en la infinitud de los mínimos individuales, sino que también representa la unidad de su impulso vital, que traspasa lo individual como un ritmo y un pulso uniformes. De tal modo que la multiplicidad no se rompa ni vaya cada parte en una dirección distinta, aislable del *Hen kai Pan* de una totalidad cósmica. Era necesario el Renacimiento y su optimismo cósmico-místico para considerar el mundo como una trama vital palpitante, al estilo del monólogo del *Fausto*, y ello con absoluta confianza en la armonía última mediante lo máximo. Aquí Giorda-

no Bruno asume también, naturalmente, las especulaciones geométricas de Nicolás de Cusa, el pensador tardomedieval muy venerado por él. De él toma la idea de que lo máximo, como una esfera infinita con la omnipresencia del todo-uno, posee la misma propiedad del círculo infinito: tiene su centro en todas partes. Según lo cual, la totalidad, el todo, debe representarse en todas partes: *Omnia ubique*, había dicho el Cusano. Tales analogías se encontraban en el maestro Eckhart y en Alain de Lille, aquel pensador del siglo XII que había expuesto de un modo geométrico-místico sus especulaciones sobre el infinito y su centro omnipresente. Esto hace también comprensible en Bruno la absoluta omnipresencia del máximo todo en todo mínimo y viceversa, según el escrito *De triplici minimo*. «En el universo no se diferencia lo finito de lo infinito, lo máximo de lo mínimo. Los antiguos expresaban esto diciendo que el padre de los dioses tiene un asiento en todos los puntos de la tierra.» E igualmente explica esto, otra vez en relación con un término de Nicolás de Cusa (el de la *coincidentia oppositorum*), la suprema armonía de Bruno o la paz del equilibrio en el infinito del universo. «Y todo ímpetu y toda lucha es paz eterna en Dios el Señor», termina un poema de Goethe, de sensibilidad realmente bruniana. Desde el punto de vista de la totalidad, o sea, como esfera infinita, hay una coincidencia universal, aparece una armonía en todo ímpetu y lucha de los puntos, átomos, mónadas y finitudes. Aquí, naturalmente, no se proyecta sobre el mundo finito una dialéctica de los contrarios, sino que ésta se diluye en la totalidad de aquéllos. Ya está en marcha la crítica, y al final volveremos sobre esto, en cuanto atañe al optimismo, un optimismo en base a una infinitud cósmica que ha usurpado aquí la infinitud de un Dios equilibrador. La infinitud misma se convirtió muy tarde en objeto de conceptos y veneración. El mundo antiguo era un mundo de la forma, de lo plástico, de la configuración. Πέρας, el límite; ὅρος, el concepto, y μορφή, la figura: las delimitaciones constituyen, en griego, supremos conceptos de valor. Informe e infinito es el caos, lo bárbaro, lo incipiente; sólo en Anaximandro tiene lo ilímite, el ἄπειρον, otro sentido, pero ahí se entremezclan elementos orientales, y no griegos. El pensamiento griego, en todo caso, gira de suyo en torno a existencias formadas, configuradas. Lo que no está configurado puede, sí, existir, pero sólo como caos; no puede existir en las alturas; Zeus y el Olimpo son objetos totalmente determinados, delimitados. Esto, sin embargo, se modifica decisivamente bajo el influjo oriental. El Dios de la Biblia no sólo es el oscuro, que quiere habitar en las tinieblas; no sólo el invisible omnipotente, sino el infinito. Y en la

total transvaloración que tiene lugar con el neoplatonismo, lo divino, como el supremo concepto de valor, como el *summum bonum*, se vuelve infinito, y la infinitud es la barrera negativa, no es ya la plástica, sino la prisión. Casi exactamente el mismo concepto de infinitud es transferido en la Italia del siglo XVI del Dios desaparecido a lo finito, al mundo, al más acá; y se produce la paradoja de un infinito más acá en el sentido de una infinita finitud. Algo muy distinto ocurre en Copérnico, cuya teoría heliocéntrica dejaba intacto el firmamento: las estrellas fijas quedaban en un principio prendidas en la esfera de las estrellas fijas. Pero también esto empieza pronto a desmoronarse en la astronomía, y se halla muy superado en el cántico de Bruno a una única infinitud cósmica. Tal vez puedan ustedes volver a sentir lo que esto significó: Se ha suprimido el firmamento, ha explotado la cebolla cósmica con las siete envolturas y las lejanas luminarias que lucen hacia nosotros a través de las estrellas. Parece hecha trizas la prisión encantada de capas y esferas; nace o parece nacer una infinitud del máximo cósmico, hasta ahora desconocida, a no ser en los místicos, cuando se sumergían en lo infinito de Dios. Y esa infinitud la tiene cualquier noche clara al contemplar el cielo estrellado y en un claro día a la vista del cielo azul. Estas ideas florecen plenamente en el panteísmo, en Bruno, en Spinoza y, por último, también en Hegel, según el cual el mundo ya no es sólo el cuerpo de Dios, sino que coincide totalmente con lo que hasta ahora era exclusivo de Dios.

«NATURA NATURANS», MATERIALISMO PANTEÍSTA

Llega ahora el tercer punto, el punto central de Bruno, el de mayores consecuencias. Designa el modo cómo apareció el panteísmo y cómo adquirió un esplendor y poder de seducción hasta entonces ignorado; un poder tal de seducción que cuando Goethe menciona a Spinoza está aludiendo, sin duda, a Giordano Bruno. Goethe ve su sustancia no *more geometrico*, sino con los ojos ebrios de mundo del filósofo renacentista, e interpreta a Spinoza a través del fuego de Giordano Bruno. El panteísmo es siempre, como decía Schopenhauer, la forma más cortés de abdicar de Dios. En el Dios panteísta del antiguo *Hen kai Pan* introdujo Bruno el calor de un Dios universal como una *natura naturans* en ebullición. La *natura naturans*, es la naturaleza naturalizante, creadora, lo que forma el mundo y por lo que el mundo se forma a sí mismo. El mundo es su propio sujeto, que se forma de un modo artístico, y si bien la natu-

raleza creadora es llamada artista, para Giordano Bruno no se trata de una persona separada, ni menos trascendente, sino de la fuerza natural simplemente. Ella es la savia del árbol del mundo, no es una esencia que actúe desde lo alto, como en la teoría aristotélica sobre la relación entre el mundo y lo divino, donde Dios, en cuanto νόσις νοήσεως, pensamiento del pensamiento, que no hace otra cosa que pensar, actúa desde arriba sobre el mundo, atrayéndolo, de tal modo que Dios es el inmóvil motor del mundo, el cual tiende, por ese movimiento originado desde arriba, a un Dios que está en el más allá y le trasciende. Esto ha desaparecido en la inmanencia de Bruno, que se vuelve precisamente contra la concepción no aristotélica, sino bíblica, de un más allá al comienzo del mundo, es decir, contra un Dios creador y su único acto creador. En lugar de esta concepción aparece el concepto de *natura naturans* como una potencia interna, inmanente al mundo mismo, inherente al gobierno del ser del mundo, del perpetuo ser-mundo en sí, podríamos decir.

El concepto de *natura naturans* fue transmitido a Bruno por los filósofos árabes de la Edad Media. Pero se encuentra ya en Estratón, el tercer sucesor de Aristóteles; se halla en el λόγος σπερματικός, de los estoicos, un logos creador, fecundo, que brota en el mundo y que resuena en el *Fausto* de Goethe: «Contempla todas las fuerzas activas y las semillas y no revuelvas más con palabras.» Esta *natura naturans*, en cuanto logos así descrito, es en Bruno el nexo vital del mundo hasta ascender a las figuras y formas espirituales; es la materia activa, fertilizadora, que lleva en sí germinalmente todas las formas, y no posee una forma separada, fuera de sí, como en Aristóteles. El alma activa del mundo se halla en esa materia, naturalmente configuradora y orientadora; y en Bruno también sobre la materia, pero siempre inmanente a ella y formando parte de ella «como el timonel del navío», formando y guiando el navío entero de la materia. La plenitud de vida de esta materia no es, como dice Bruno, de «un foso de materias químicas», sino el seno animado y al mismo tiempo el nexo vital de todos los fenómenos. He aquí, sobre esto mismo, una página de la obra *Sobre la causa, el principio y el uno*, del diálogo tercero, donde se aborda el tema de la forma creadora y al mismo tiempo material del alma del mundo, al principio, desde luego, con ciertos titubeos. Un interlocutor dice: «El Nolano supone que hay una razón que otorga su esencia a cada cosa — los pitagóricos y el Timeo la llaman donadora de formas; un alma como principio formal que forma y configura todas las cosas — ellos mismos la denominan fuente de las formas; una materia de la cual se ha hecho y formado toda cosa — a ésta llaman todos receptáculo de las for-

mas.» A lo que replica otro interlocutor: «Esta teoría me da mucho ánimo porque no muestra ninguna fisura. En realidad, tenemos que establecer necesariamente un principio formal de este tipo, dado que podemos sentar un eterno principio material. Vemos que todas las formas desaparecen de la materia y vuelven a aparecer en ella; de ahí que nada aparezca en la realidad duradero, fijo, eterno y digno de la validez de un principio, fuera de la materia en la que surgen y se desvanecen, de cuyo seno brotan y a cuyo seno retornan. De ahí también que la materia, que siempre permanece idéntica y siempre fecunda, tenga el importante privilegio de ser reconocida como único principio sustancial y como lo que es y siempre permanece, mientras que todas las formas juntas sólo deben reconocerse como diferentes determinaciones de la materia que van y vienen, cesan y se renuevan y, por ello, no todas pueden tener el prestigio de un principio. Por esta razón, algunos han decidido últimamente (una vez bien sopesada la relación de las formas en la naturaleza, en cuanto se puede reconocer por Aristóteles y otros similares) que las formas sólo son accidentes y determinaciones de la materia; y el privilegio de ser acto y entelequia deber ser propio de la materia y no de aquellas cosas de la sustancia y de la naturaleza. Ésta, sin embargo —dicen—, es la materia, que, según ellos, es un principio necesario, eterno y divino, como en aquel moro, Avicibrón, que la llama el Dios omnipresente.» Luego, en otro pasaje: «La razón universal es la capacidad más íntima, más real y más propia y una parte potencial del alma del mundo; es algo idéntico que llena el universo, ilumina el cosmos y ordena a la naturaleza producir sus géneros tal como deben ser. Ella se comporta con respeto a la producción de las cosas en la naturaleza, al igual que nuestra razón se comporta en relación con la producción de los conceptos genéricos en el entendimiento. Los pitagóricos la llaman motor e impulsor del universo, lo mismo que expresa el poeta en estas palabras: "derramada por todos los miembros, la razón impulsa la masa del cosmos y atraviesa el cuerpo" (De la *Eneida*, VI, 726). Los platónicos la llaman constructor del mundo [...]. Los magos la consideran la más fecunda de las semillas y también el sembrador, pues ella es la que llena de formas la materia; la configura según los últimos modos y condiciones dadas y la entreteje con un cúmulo de admirables órdenes que no pueden atribuirse al azar ni a ningún otro principio incapaz de distinguir y ordenar [...]. La llamamos el artista interior, porque forma la materia y le configura desde dentro, lo mismo que desde el interior de la simiente o desde la raíz conjura y desarrolla el tronco; desde el interior del tronco hace brotar las ramas, desde el interior de

las ramas forma las otras ramificaciones, desde el interior de éstas forma los capullos y de ellos, como de una vida interior, forma con-figura y teje las hojas, las flores y los frutos, desde los cuales, otra vez, en determinadas épocas, conduce la savia y otros jugos desde el follaje y los frutos a las pequeñas ramas, desde éstas a las ramas grandes, de ellas al tronco y del tronco a la raíz.» Otro pasaje de Giordano Bruno insiste en el mismo tema, refiriéndose al panteísmo propiamente dicho, en la obra *El despertador, o una defensa de la tesis del Nolano*: «A partir de aquí, el espíritu, consciente de su poder, se atreverá a volar hacia el infinito, pues antes ha estado encerrado en estrecha mazmorra, desde la cual sólo por las grietas y agujeros podía dirigir en cierto sentido la capacidad visual de sus ojos miopes hasta las más alejadas centellas luminosas de las estrellas — y encima, sus alas se hallaban en cierto sentido cortadas con el cuchillo de una embotada fe rutinaria que formaba, entre nosotros y la magnificencia de unos dioses envidiosos, una pared de niebla; incluso formó un banco de niebla, desde la propia imaginación, que él mismo tomó como hecho de metal y acero. Pero, una vez liberado de las terribles imágenes de la mortalidad, de la vía del destino, del juicio plúmbeo, de las cadenas de crueles Erinias y de las figuraciones de un amor partidista, se remonta por el éter, atraviesa el ilimitado espacio de tantos y tan grandes mundos, visita las estrellas y sobrevuela las imaginadas fronteras del universo. Han desaparecido las murallas de aquellas octava, novena, décima y otras esferas que se inventa el ciego delirio de los filósofos y matemáticos. Con ayuda de la investigación dirigida por los sentidos y la razón al mismo tiempo, se abren los castillos de la verdad; los ciegos ven, a los mudos se les suelta la lengua, los hasta ahora paralíticos en todo lo que es progreso espiritual reciben nuevas fuerzas para visitar el sol, la luna y otras moradas en la casa del padre universal, similares a este mundo en que vivimos, más pequeñas y peores, pero también mayores y mejores en una gradación infinita. Así llegamos a una más digna intuición de la divinidad y de su naturaleza-madre, que nos produce, mantiene y recoge otra vez en su seno, y así no creeremos ya que haya ningún cuerpo sin alma o incluso, como mienten algunos, que la materia no sea más que un foso de sustancias químicas.» Es decir, que la materia del mundo debe irradiarse, para que pueda ser afirmada así, y sólo así. La lucha contra un materialismo deteriorizador, es decir, mecanizador del mundo, que identifique la materia simplemente con algo muerto; esa lucha es conducida por Bruno en favor de un materialismo todavía panteísta, para colocar a la materia en su derecho de primogenitura que la arrebataron los Jacobs

de la teología, según la expresión de un naturalista inglés. La pobre materia, a la que se tacha de gris y torpe, plúmbea, muerta y embotada, es salvada por Giordano Bruno al arrojar sobre el mundo, nuevamente pagana, la mirada presocrática, y al arrebatarse a la trascendencia lo que ésta había sustraído a la materia. De muy distinta manera abordó el tema Feuerbach, al querer devolver al hombre la riqueza trascendente del cielo, que procedía del alma desiderativa del hombre. También la materia de Bruno es una materia de la que puede decirse, en palabras del joven Marx en *La Sagrada Familia*, que sonríe al hombre en todo su esplendor poético-sensible. Tal es la relación del Renacimiento con la materia. Y la infinitud es su parte, tanto del tiempo como del espacio, como *natura naturans* y *natura naturata* en uno. También esto debería ser panteísmo, sin codicia por el comienzo de la materia y menos por el fin de un universo tan esplendoroso, con la más profunda devoción por el mundo, la cual, por cierto, distrae de la capacidad humana de modificación y, sobre todo, es tan estática y permanece como la totalidad acabada de su contenido.

LÍMITES DEL PANTEÍSMO BRUNIANO

Con este sol tan inconmensurable, ¿no se oscurecía también algo en el hombre? Recordemos a Pomponazzi: también en él hay un júbilo sin igual detrás de su pensamiento sobre lo engañoso de la inmortalidad, en este caso porque existe un mandato político: la liberación del terror del infierno y del purgatorio, que funcionaba como una palanca contra la Iglesia y el poder de las llaves de Pedro. En Bruno, a su vez, tenemos el júbilo de un nuevo paganismo, que se muestra también políticamente anticlerical, en cuanto que abre del todo el cosmos al sistema copernicano, incluido en el índice de libros prohibidos, mientras que a la tierra y, por tanto, también a la cruz, la Iglesia primaria erigida sobre el Gólgota no sólo quiere dejarla en la falsedad, sino además colocarla en un rincón del espacio universal constituido por millares de soles. Así queda como algo sin resolver la degradación de la tierra a mero rincón y, por ende, la degradación de todos nuestros asuntos y grandes objetivos. Surge así el vacío del universo mismo, una ausencia de hogar de proporciones cósmicas: no hay correspondencia, en este gigantesco objeto, con el sujeto humano; no hay paralelismo con la *moralitas animae*. En lugar de esto, es menester tender un nuevo arco, fundamentar un todo sobre un plano distinto, es decir, no estático: con el hombre

como pregunta y el mundo como respuesta, y al mismo tiempo al revés, el mundo como pregunta y el hombre como respuesta, con la oscilación de sujeto-objeto, naturalización del hombre y humanización de la naturaleza, como dice Marx, tras lo cual, tras la retirada y la falta de objeto no sólo de un panteísmo, digamos tolemaico, sino incluso de cualquier panteísmo, no adviene necesariamente el nihilismo; sino la mediación activa del hombre como un artífice realmente posible de su propia felicidad y de sus objetivos sociales y culturales en la tierra, con una real *natura naturans*, es decir, *supernaturans*, pues ambos, el hombre y el mundo, están aún inacabados y se hallan todavía en una posibilidad concreta de una nueva alianza; la única sustancial.

FUROR HEROICO

Quisiera presentar aún la pasión a la que Giordano Bruno dedicó un escrito propio, a saber: la pasión de su panteísmo. Él la llama *eroico furore*, entusiasmo heroico, o sea, la virtud del entusiasmo. Éste es heroico no sólo porque no hay establecido ningún premio individual como para las virtudes cristianas, a las que, según la Iglesia, espera el cielo; sino que es heroico porque no tiene nada más que a sí mismo. A cambio de eso, desde luego, debe poseer el entusiasmo del sabio filósofo que se despliega en el universo, frente a las muchas pequeñeces individuales, lo mismo que frente a las muchas imperfecciones de la existencia. Una mosca nos puede tapar el sol; mucho más la mano ante los ojos, el firmamento todo. Tales azares inmediatos, miserables y efímeros, deben desaparecer para quien puede participar suficientemente en el entusiasmo heroico. Este tipo de entusiasmo se presenta, en último término, como un entusiasmo cósmico y es ensalzado en la ética de Bruno desde un punto de vista estético, pues se conjuga con el mundo como con una infinita obra de arte. Y este tipo de entusiasmo resuena y se hace popular en el filósofo inglés Shaftesbury, que hacia 1700 recogió la palabra entusiasmo en el mencionado sentido estético, en consonancia con la belleza del mundo, con un optimismo espiritualizado, es decir, transfigurador del mundo. A través de Shaftesbury llega el entusiasmo bruniano al joven Schiller; en sus cartas filosóficas, la correspondencia entre Julio y Rafael, pueden ustedes encontrar, casi al pie de la letra, elementos de Bruno.

Pero dejemos hablar a Bruno mismo en dos poemas que están llenos de *eroico furore* y en los que pueden ustedes ver la variedad

de este pensador y su cántico cósmico, abordando el júbilo por la naturaleza, celebrando un nuevo máximo en cada mínimo, adelantándose casi como si ya estuviera presente el «Pan» de Goethe o de Hölderlin.

GIORDANO DE NOLA A LOS PRINCIPIOS DEL UNIVERSO

Oh Titán, alce el vuelo, suplico, hasta los astros
quien aún permanezca en el campo undoso de la margen letea.
Estrellas errantes, mirad que yo también penetro en la órbita
como él, si me abris el camino.
Vuestro favor me conceda que se abran
las dos puertas del sueño cuando avanzo por el vacío.

Y lo que el tiempo avaro mantuvo velado
me permita sacarlo de las densas tinieblas.
¿Qué te impide, mente perezosa, realizar tu obra
aunque la entregues a una época indigna?
Aunque un diluvio de sombra cubra la tierra, levanta
la cabeza, Olimpo nuestro, al gran Júpiter.

El segundo poema dice:

AL PROPIO ESPÍRITU

Monte, aunque te aprisione la tierra con profundas raíces,
puedes lanzarte hacia los astros con tu cumbre.

Espíritu, desde la cúspide suprema de las cosas
el límite te llama hacia donde estás emparentada con los manes y con Júpiter:

no pierdas aquí tus derechos, ni, echado en el fondo,
toques, acosado, las aguas del negro Aqueronte.
Antes bien, aspire la naturaleza a más sublimes apartamientos,
pues, si un Dios te toca, te convertirás en fuego ardiente.

Finalmente, para despedirnos de Bruno, digamos que el mundo debería producir un entusiasmo semejante. Pero no hay tal; la situación no lo permite. Pero nos queda, del sonido bruniano del ser, el principio desiderativo, la actitud optativa. Gracias a esto persistiría, como una de las tareas más perentorias, un cierto optimismo activo acerca del mundo, a pesar o a causa de su crespón de luto. Todo ello ampliando la *natura naturans* hasta el problema real de una *natura supernaturalans*, *supernaturalata*; ambas están expresadas aún con miles de imágenes encantadoras en la manifestación real de la naturaleza.

4. TOMÁS CAMPANELLA

Hay que cambiar de época y de imagen del mundo al pasar al obstinado Tomás Campanella (1568-1639). Nació en Calabria, no lejos del lugar de nacimiento de Bruno, aunque un siglo después, al sur de Italia bajo la dominación española. Era dominico, al igual que Bruno. Muy interesado por la política, se destacó temprano como reformador del mundo y fue a parar, naturalmente, a la cárcel como sospechoso de conjura contra el dominio español, y allí pasó veintisiete años de su vida, habiendo sido torturado siete veces. Sólo por intervención del papa cerca de la Corona española fueron aliviadas las condiciones de su prisión. Por fin recuperó la libertad y se estableció en París, tras haber dedicado a Richelieu su tratado *De sensu rerum et magia*. También su célebre obra *Civitas solis* (1623) está relacionada con la corte francesa: Campanella saludó en el joven Delfín, el futuro Luis XIV, al verdadero rey de esa ciudad del sol. De aquí proviene precisamente el título de *roi-soleil*, rey-sol, que le asignaron historiadores serviles y que se ha conservado hasta hoy. Las razones por las que Campanella permaneció tanto tiempo en la cárcel no se han podido averiguar hasta hoy; hay algo misterioso en este asunto: en el acta de acusación se asegura repetidamente que había tramado una conspiración contra el poder español, e incluso —lo que entonces constituía un crimen especialmente grave cuando no era cometido por los príncipes— que había solicitado el apoyo de los turcos. Ambas cosas son dudosas, y la acusación parece un enigma si se piensa que el mismo hombre a quien los españoles había arrojado a prisiones por veintisiete años, ya antes y durante su prisión se dedicó a elucubraciones que podrían haberse tomado justamente como una apología de la dominación mundial por parte de España. Escribió la obra *De monarchia hispanica* (1625), una apología del Estado centralista, que entonces emergía. La centralización

se fue imponiendo cada vez más por la alianza económico-política de la Monarquía con la burguesía en Francia e Inglaterra, al contrario que la dividida Alemania. En España no había, es cierto, burguesía; pero la idea del Estado central, de la Monarquía universal, que había surgido con el período de la manufactura y su tendencia a una unidad económica cerrada, se extendió en España como superestructura política, a pesar de faltarle su base. El escrito *Sobre la monarquía hispánica* llegó también a Alemania al comienzo de la guerra de los Treinta Años y causó allí sobresalto. Se trata de un escrito sombrío en el que se arrambla con toda liberalidad y que refleja plenamente el estilo prepotente de los Albas. El individuo, los estamentos, los privilegios de los distinguidos, pero al mismo tiempo los raquíticos derechos de los pobres, no tenían nada que esperar en un mundo que había de ser sometido a una disciplina estricta, adorando a un orden férreo y defendiendo sus horrores. Pues bien, surgió la sospecha, y el historiador Meinecke es quien, sobre todo, la articuló, de que Campanella jugó un doble papel. Según esto, habría querido utilizar a los españoles y a los franceses para imponer su propia utopía, es decir, el estado del sol, con la intención de dejar caer al turco, o sea, traicionarle, en cuanto éste hubiera cumplido su función. Tal vez en favor del papa como soberano realmente universal; incluso con el remoto trasfondo de pretender ser Campanella mismo el mesías político, el *metaphysicus*, el espíritu metafísico solar llamado a iluminar el mundo. Los socialistas utópicos han mostrado a menudo indicios de paranoia. La mejora del mundo y el delirio de grandeza van con frecuencia juntos. El juego de Campanella sería entonces algo parecido al que Lasalle quiso jugar con Bismarck. La cuestión es: ¿quién engaña a quién? Todo esto permanece oscuro; pero en el escrito de Campanella se describe la Monarquía como una Monarquía universal, si bien con un papa por encima, pero en el sentido y en las formas de la hegemonía española sobre el mundo. Tal vez hubo otro motivo para el encarcelamiento: Campanella fue un enconado antiaristotélico y, por ello, un adversario del filósofo básico de su orden, Tomás de Aquino. Defendió una posición y un tema que sin duda habían de ser peligrosos para un pensador de la época de la más sensible inquisición; un tema que apenas recuerda a Tomás de Aquino, sino más bien a Bruno, a saber: el del *liber naturae*, el libro de la naturaleza, según el cual hay dos libros sagrados y no sólo el libro de los libros, la Biblia, sino también el libro de la Naturaleza. Ambos libros se contradirían tan escasamente que se podría leer en el libro de la Naturaleza sin conocer el libro de los libros y se obtendría la misma revelación divina.

Podría, pues, ocurrir que esta idea fuera, a pesar de toda la apología de un papado autoritario y despótico, la causa del encarcelamiento. No lo sabemos, pero por la fundada sospecha con que la Inquisición actuó, pudo muy bien haber decidido el destino de Campanella. Finalmente, escapó por sorpresa a París, donde murió sin ser perseguido. He aquí sus principales escritos: sobre todo las cuatro partes de su *Philosophia realis* (1623), con *La Ciudad del Sol* como apéndice al libro tercero. Otra obra se titula *Universalis philosophiae partes tres* (1638), toda la filosofía en tres partes.

EL COMIENZO DEL CONOCIMIENTO: LA CERTEZA DE SÍ MISMO

El punto de partida de la doctrina de Campanella es al principio todavía subjetual. Su pensamiento no arranca desde fuera ni siquiera desde arriba, sino que sale burguesamente del ego individual y de lo que éste encuentra en sí previamente, es decir, de la autoexperiencia, de la autocerteza, de la certidumbre de la propia existencia. Esta certeza de sí mismo es el comienzo y la fuente de todas las demás certezas, más débiles, que genéticamente brotan aquí, pero que no pueden derivarse de ella. Sólo en apariencia tiene parentesco con el punto de partida subjetual de Descartes. *Cogito ergo sum* o, más completo *Dubito, cogito ergo sum*, o sea, puedo dudar de todo, pero no puedo dudar de que dudo, pues mi duda misma es, desde luego, cierta. Mi pensamiento puede ponerlo todo en tela de juicio, pero lo que no puede poner en cuestión es el hecho de que piensa. Por consiguiente, concluye Descartes, el hecho de que pienso es la primera certeza, la primera verdad elemental de la conciencia. Al igual que en Galileo, el movimiento es concebido por sus más simples impulsos y más tarde, tras la invención del cálculo diferencial, por las diferenciales, así también en Descartes el mundo de la conciencia es concebido partiendo de ese elemento más simple del *cogito* y desde ahí se fundamenta metódicamente el curso seguro del conocer ulterior. Esto no lo entiende desde el punto de vista psicológico, sino estrictamente desde el gnoseológico. Muy distinto es el caso de Campanella: para él la autocerteza es puramente psicológica, una iluminación junto con una vivencia del tipo ¡ajá!, por decirlo así; no una iluminación desde la cosa misma que estuviera construida como un proceso matemático. No se refiere a ninguna evidencia matemática, sino a una evidencia psíquica, vivencial, como en Agustín, el descubridor de la interioridad, que estaba capacitado para ese descubrimiento gracias al cristianismo. Campanella, pues,

ccha mano más bien de Agustín y sólo indirectamente presagia a Descartes. Sin embargo, la salida, en su decisión subjetiva, es plenamente burguesa, llena del ego y de sus fuerzas y características.

PODER, SABER, QUERER, FINITUD, NADA

Ahora bien, lo esencial que yo encuentro en mí mismo es finito y limitado, y en concreto limitado en último término en tres actividades y rasgos fundamentales: poder, saber y querer. Retengan esta tríada, pues aparece a lo largo de toda la doctrina de Campanella. Poder es lo mismo que fuerza; saber, lo mismo que sabiduría; querer, como penetrado por la sabiduría, es lo mismo que amor. Los tres rasgos fundamentales, a modo de virtudes básicas, son, por tanto, la fuerza, la sabiduría y el amor, si bien cabe preguntarse si la fuerza sin más es una virtud. Pero como al fin somos como cualquier otra cosa del mundo, también frente a las virtudes se da algo que las niega: a la fuerza la impotencia, a la sabiduría la locura y al amor el odio. Y la impotencia, la locura y el odio no sólo se hallan enfrente, sino también implicadas en lo finito de nuestro poder, saber y querer, es decir, en nuestra fuerza, sabiduría y amor. La finitud no es, desde luego, un destino necesario; lo serán sólo si nuestro poder, saber y querer mismos se orientan en el tiempo y en el espacio hacia algo finito. Cuando, en cambio, nos lanzamos con fuerza, sabiduría y amor hacia lo esencial ilimitado, disminuyen la impotencia, la locura y el odio. Lo que tienen de aniquilador procede, por tanto, exclusivamente de la limitación humana: impotencia, locura y odio son el *non-ens*, o sea, la nada, lo limitador en nosotros.

La potencia negativa es conocida por el cristianismo como lo demoníaco, el espíritu que siempre niega, la contradicción en el sentido de antagonistas, que es igualmente uno de los nombres de la categoría mística «diablo». El espíritu negativo en el maniqueísmo persa, que no dejó de influir en el cristianismo, es Ahrimán, el dios de las tinieblas, de los engendros y de la peste, es decir, del mal simplemente, el adversario de Ormuz, dios de la luz, de la felicidad y de la abundancia. En Campanella, aparecen estos elementos mitológicos del mal precisamente en sus fuerzas esenciales de poder, saber y querer, en estas «primordialidades» del ser, sin que salga la palabra «diablo». Se le llama *nihil*, la nada, un concepto estrictamente filosófico. La nada aparece también, desde luego, en la filosofía griega: el vacío, la oquedad, también el caos en Platón, las perturbadoras causas secundarias en Aristóteles, que producen el

efecto de que una entelequia, una esencia, no se forman con normalidad, por ejemplo, en caso de monstruos y en el de la vida malograda. Lo obstaculizado y lo perturbador, todo ello se da ya, pues, en la Antigüedad, pero no con la nitidez con que la nada se hunde en Campanella. En la Edad Media aparece, desde luego, la nada mitológicamente como antagonista de gran potencia, pero el supramundo la inutiliza y la supera en todas partes. Sólo en la baja Edad Media, recordando a los padres de la Antigüedad tardía, Tertuliano y Agustín, la nada se convierte en una parte integrante de la creación del mundo desde la nada misma, entendiendo el *a nihilo* de la expresión *Deus mundum a nihilo creavit* (Dios creó el mundo de la nada) no sólo como *nihil*, el caos, la inanidad y el vacío del puro comienzo, que han sido suprimidos por la creación, sino, sobre todo, expresión en *ex nihilo*, es decir, la nada como una materia prima que se contiene en todas las figuras del mundo y que de ningún modo ha sido abolida por la creación del mundo. Cabalmente la finitud y la otredad surgen entonces del *nihil*: *Alteritas ex nihilo oritur*, dice incluso Nicolás de Cusa. Las ausencias del *Unum* proceden, en último término todas ellas, de la familia de la nada; y un discípulo del Cusano, Carlo Bovillo (1472-1553), escribió sobre esto su propia obra: *De Nihilo (Sobre la nada)*. Así pues, en Campanella revive filosóficamente una especie de gótico tardío muy cusano, de acuerdo con el sentimiento vital de aquella época intermedia entre el Renacimiento y el Barroco, que sólo ha sido redescubierto en la historia del arte bajo la denominación del manierismo, el *et in Arcadia ego* (también yo en la Arcadia), entendida en el manierismo muy de otro modo que en Schiller, es decir, como presencia de la nada, de la calavera, precisamente, en la imagen de la Arcadia, y así aparece en Campanella con especial nitidez. Y, sin embargo, en él el Renacimiento está, sobre todo, orientado al hecho de que se propina un codazo en las costillas a la nada, ese contragolpe contra la fuerza, la sabiduría y el amor, y cabalmente por medio de la *virtú*, por el esfuerzo y el coraje como afecto, según Spinoza, el más adecuado a nosotros. La nada está ahí para ser aniquilada, para que le sea servida la muerte. Y mediante la nada se revelan activos la fuerza, la sabiduría y el amor frente al negro trasfondo que deben superar.

Una vez hecha la transformación del poder, el saber y el querer en fuerza, sabiduría y amor, éstos, a su vez, deben ser convertidos en un concepto filosófico más elevado, para que adquieran un carácter triunfal que supere lo negativo. Así surgen, de la fuerza, la sabiduría y el amor, tres nuevas categorías o, por mejor decir, tres nuevas y más altas y precisas determinaciones de ellas, a saber: *neccissitas*, *fatum* y *harmonia*. *Neccissitas* es la determinación causal, que se impone y ejerce su poder en el mundo. *Fatum*, que se corresponde con la sabiduría, es la determinación del amor, el orden que procede del amor. En estos momentos se da un nuevo elemento, una coronación de fuerza, sabiduría y amor por un tercero, la *harmonia*, el *orden*, que, como vamos a ver, constituye el principio básico del pensamiento campanelliano. También estas determinaciones elevadas son, a su vez, ejercidas a través de la nada, que aún se entremezcla en ellas. En contra de la necesidad y dentro de ella actúa la contingencia, el azar; y justamente el azar procede siempre de la nada. Contra el *Fatum* está el *casus*, el caso aislado, el caso especial, la excepción. Contra la *harmonia*, en fin, está la *fortuna*, la suerte. La fortuna es la ciega repartidora de la suerte, entendida aquí no como la diosa del cuerno de la abundancia, sino como caprichosidad, que da y reparte sus premios al tuntún y sin equidad, la fortuna de la rueda de la suerte. Azar o contingencia, caso aislado o excepción, suerte o fortuna, todos ellos son hijos de la misma familia, cuya cabeza es la nada. La *alteritas* del Cusano, la vieja cruz de la filosofía desde el *Parménides* de Platón, recibe así por parte de Campanella, con una agudeza casi desaparecida hasta ahora, esa tripartición en azar, caso especial, suerte. Tal es la interpretación del *a nihilo* o *de nihilo* de la creación *ex nihilo*, según se expone, sobre todo en un pasaje de la *Universalis philosophiae partes tres*, de Campanella: *Igitur Deus de nihilo cuncta creavit, cuncta ex entitate a Deo data et ex non-entitate, a nihilo contracta componuntur*, o sea, por tanto, Dios ha creado de la nada todas las cosas; todas están compuestas por la entidad dada por Dios y por la no-entidad, es decir, por la nada. Pero lo que en último término le interesa a Campanella es vencer a la nada o *non-ens* (lo no-ente) fomentando el *ens*, el ser o principio solar en el mundo, promover el orden del sol en el mundo, expulsar del mundo a la nada con la imperfección, reducir a la periferia al azar, el caso especial y la suerte, y liberar el orden que se halla oculto en el mundo.

EL LIBRO DE LA NATURALEZA

Llegamos ahora a otro punto: la doctrina del *codex vivus naturae*, el libro vivo de la naturaleza. No ha sido Campanella el primero en usar esta expresión, pero la volvió a utilizar con insistencia. En realidad, procede de Ramón de Sabunde, un médico español del siglo XV que vivió en Francia. Campanella intenta hallar y descifrar en el libro de la naturaleza sus tres primordialidades: el poder, la sabiduría y el amor, tal como procura encontrarles en todas las cosas como anti-nada. Así pues, contra la nada, contra la contingencia, el caso especial y la fortuna surge el arte de leer, y en concreto de arriba abajo y de abajo arriba al mismo tiempo, de arriba abajo, luciendo el espíritu solar del mundo, en el que se unifican poder, sabiduría y amor; de abajo arriba, al componerse el mundo de cinco clases, por decirlo así, o cinco estratos cada vez más perfectos:

1. El *mundus situatis*, la realidad de las vivencias en la que nosotros nos encontramos, realidad penetrada y muy perturbada por las contingencias, huidiza, fortuita, inmediata e imprecisa.
2. El *mundus temporalis et corporalis*, el espacio vital ordenado en puntos temporales y locales, constituido dentro de las coordenadas históricas y del mundo de los cuerpos.
3. El *mundus sempiternus*, el mundo eterno, el orden geométrico y matemático global, contenido en el espacio.
4. El *mundus mentalis*, el mundo lógico de las categorías superiores, el mundo de las inteligencias eternas, según Campanella, para cuyo conocimiento ninguna interpretación es ya necesaria, pues se iluminan a sí mismas, es decir, que son evidentes, siempre que tengamos acceso a ellas.
5. El *mundus archetypus*, el mundo supremo, arquetípico, el mundo de los modelos puros, en el cual se encuentra algo que Bruno había negado, a saber: la totalidad de lo posible, o sea, los infinitos mundos posibles aparte del único que ha sido creado y realizado.

Aquí aparece por vez primera la idea leibniziana de los mundos posibles. Los grados del conocimiento del lenguaje en que se halla escrito el libro de la naturaleza. Todos esos mundos, ordenados de abajo arriba o de arriba abajo, se encuentran cohesionados por el

impulso hacia el orden o al uno puro y huyen de la nada y de la situación, pues la situación no es otra cosa que azar, caso aislado, suerte. El mundo de Copérnico recibe, por parte de Campanella, una interpretación distinta de la de Bruno. En Bruno, las esferas celestes se extienden en todas las direcciones hasta el infinito; en Campanella, todas las cosas se mueven verticalmente hacia arriba, heliocéntricas, ordenadas hacia el sol como el uno supremo, la unidad de poder, saber y querer, en la cual ya no queda absolutamente ningún nada. Con un *horror vacui*, un terror ante la nada, todo tiende a lo solar. Al igual que los planetas giran sobre su propio eje y al mismo tiempo alrededor del sol, así también, dice Campanella, deben comportarse los individuos. Surge una cohesión tendente hacia el sol, al supremo principio ordenador, y a esta cohesión heliocéntrica la llama Campanella religión. Esa religión, es decir, religación —*religere* significa vincular— la tienen, dice Campanella, no sólo los hombres, sino todas las cosas del mundo. Cuando éstas no son violentas por la nada, por la situación, cuando no se hallan dispersas, entonces tienden hacia el sol, que se halla en el cenit del sistema centrípeto que constituye el mundo. El uso de la palabra «religión» como la cohesión de la tendencia de todas las cosas, incluidas las inanimadas, resulta extraño. No hay ya ningún otro tipo de Iglesia, a no ser una Iglesia natural con el sol en la cúspide, una catedral natural, elevación final del libro de la naturaleza. En este nuevo mito astral se encuentra invertido definitivamente el inicial punto de partida gnoseológico de la certeza del sujeto sobre sí mismo, basada en la vivencia, ya que todos los hombres y todas las cosas aspiran al sol, insertándose en el orden del sistema heliocéntrico.

LA UTOPIA DEL ORDEN SOCIAL: EL ESTADO DEL SOL

Así pues, Campanella sólo puede concebir una vida social rigurosamente ordenada, y su sueño alerta muestra ese deseable orden ya en el título *Ciudad del sol* (por cierto, en un sentido muy contrario al de la utopía agustiniana de *La ciudad de Dios*). No es preciso volver aquí sobre las utopías sociales, ya tratadas en el capítulo 36 de *El Principio Esperanza*. Allí se estudió también a Campanella, si bien fuera de su contexto filosófico. Nos queda por mencionar aquí la planificación burguesa de Tomás Moro en su obra *De optimo republicae statu sive de nova insula Utopia* (*Del estado óptimo de la república, o sea, de la nueva isla Utopía*), pues constituye la contrapartida liberal al proyecto de estado centrista de Campanella. En el

siglo XVII comienza el gran sistema económico coherente del mercantilismo que sirve de marco auxiliar a la nueva empresa económica de la manufactura. En un país económicamente retrasado como España, este marco de la centralización e incipiente burocracia fue creado como la más fuerte organización política de apoyo a la Monarquía. El aspecto político de este proceso, primeramente español y propuesto luego como Monarquía universal, que se extiende sobre todo a Francia, presenta la forma exterior de la «ciudad del sol».

Según Campanella, el mundo es malo y va mal, y la sociedad no funciona porque nada está en su lugar propio, ni equilibrado, y hay demasiada libertad individual, demasiado azar y casos especiales, demasiado poco orden. Por eso es necesario administrar, regir, colocar cada cosa en su sitio. Ahí se encierran también, desde luego, elementos medievales debidos a la restauración española. Piénsese en el grandioso orden de la pintura de Giotto: cada objeto ha sido pintado cabalmente en el lugar que le corresponde, es decir, donde corresponde a su rango; pensemos en el orden que reina en la *Divina Comedia*, donde cada difunto va a parar al puesto que le corresponde en el infierno, en el purgatorio o en el cielo; pensemos en el orden de la escolástica, el ordenamiento de la construcción de los pensamientos. Algo de esto se halla en Campanella todavía, y según él, debe ser la Iglesia el elemento aglutinante. Este orden llega hasta los pormenores y añade al racionalismo la superstición astrológica que se había renovado, curiosamente, en la pagana adoración del mundo, propia del Renacimiento: la ciencia fundamental del estado del sol es la astrología. El sol es Dios, el Dios solar cristiano, por decirlo así, y los planetas reinan con él desde arriba. Al igual que nuestras circunstancias vitales se hallan ordenadas al detalle por el zodíaco y los treinta y seis decanos, así también el orden depende de la situación de los planetas; éstos son los rectores supremos de la vida social. Esto llega en el estado del sol hasta tal punto que tiene sus propios funcionarios que fijan, por la situación de los astros, la hora e incluso el lugar del coito. La libertad ha sido completamente abolida, no hay ninguna escapatoria, nada de vida individual, no puede haberla en Campanella. Por una parte, pues, tenemos una astrología mítica, supersticiosa; por otra, una burocracia racional, extendida al universo entero, de tal manera que, por ejemplo, en el recinto amurallado de la capital de la ciudad del sol se encuentran unos frescos para la enseñanza de la cosmología y de las ciencias naturales, el sol, la luna, los planetas, plantas, diagramas geográficos, como un *orbis pictus*, un mundo pintado, del orden real. La ciudad misma ha sido también planeada racionalmente en el planógrafo de

la burocracia. En Campanella aparece, en este contexto, también la utopía técnica, con inventos que aún no existen. Con mayor intensidad encontraremos esto en la *Nova Atlantis*, de Bacon, una utopía exclusivamente técnica sin aliento social. Pero lo que es más importante: en Campanella todo tiene que estar en su sitio, como determinado desde arriba y fijado en el estado del sol según disposición de la situación astral, desde el nacimiento hasta la hora de la muerte de los individuos y de los estados. A la cabeza de la comunidad no se halla ahora, como en Moro, un hombre coronado de espigas, un presidente burgués, un *primus inter pares*, sino el lugarteniente del Sol, un «sol» o «Metafísico». Éste es el regente supremo, el emperador espiritual, el papa personal y político del ente mismo, del por excelencia. A sus órdenes se hallan los tres vicarios de las primordialidades del ente, es decir, del poder, del saber y del querer, o sea: los tres príncipes de la fuerza, la sabiduría y el amor. Tenemos así, en el estado solar, un ministerio de la fuerza, un ministerio de la sabiduría y un ministerio de la armonía. Y en este estado, el ordenamiento se extiende cada vez con mayor amplitud: desde la casa a la comuna, a la ciudad, a la provincia, al reino, al imperio, a la Monarquía universal. En círculos concéntricos, el mismo orden se expande cada vez más universal y englobante. Y hay un papado universal a la cabeza de esa inmensa y rigurosa catedral política. Tal es esta utopía que no admite bromas, ni permite perturbaciones por parte de lo contingente, del caso especial o de la suerte: se trata de la más detallada utopía del orden, llevada al extremo sin detenerse ante la paradoja. Para todo hay ya una forma y un lugar dispuestos, nada debe quedar fuera del orden en ese estado del futuro, catedralicio y jerárquico, que culmina en una iglesia de la inteligencia.

El *pathos* del orden, agudizado por el sufrimiento y el odio contra la nada y el desorden y la perturbación, es lo que constituye la unidad en Campanella. No se trata, pues, en Campanella de huir de este valle de lágrimas por medio de las tres valerosas primordialidades del poder, el saber y el querer. Para eso están ahí los hombres, para luchar contra la nada, y podrán vencerla en alianza con los elementos solares que hay en el mundo. Esta combatividad es lo que falta en el entusiasmo de Bruno, donde las sombras no hacen más que aumentar estéticamente la armonía, como un cuadro. Tampoco se da en Campanella, como en Bruno, un universo vital infinito, sino que el mejor de los mundos habrá de convertirse en una iglesia natural, a modo de catedral de la naturaleza, con un pináculo que es el Dios sol. Éste es Campanella.

5. TEOFRASTO PARACELSO

Ahora nos vamos a Alemania. Allí hay humedad, niebla y nubes. Hay además grandes bosques, conservados en parte gracias al feudalismo. Una naturaleza muy distinta de la de Italia se extiende aquí; un paisaje, por decirlo así, susurrante; y, naturalmente, el claro de luna alemán y bajo su luz, una gran valoración del anochecer, de la casa, del sentimiento y la cordialidad. «¡Vamos! El mundo ya está oscuro, el aire ha refrescado, está cayendo la niebla. Al anochecer es cuando se ama la casa», dice Wagner a Fausto, después del paseo, el día de Pascua. La cálida y profunda estancia gótica, la zapatería de Jakob Böhme se convierte en un marco de interioridad especulativa y se afirma al exterior mediante el calor íntimo y la melancolía, cobijados ambos por el mal tiempo de Alemania, al menos en el siglo XVI. Otra cosa era la claridad de un sol eterno y de un cielo azul en el sur, donde la lluvia no zumba al caer, sino que estalla secamente contra las duras horas de las plantas meridionales, cuya dureza las protege de la deshidratación. Alemania es, por mucho tiempo todavía, un país políticamente subdesarrollado que conserva aún mucha Edad Media; en el cual, en comparación con Italia, y también con Francia e Inglaterra, se da un desarrollo asíncrono, gracias al cual se conserva, tanto en la vida como en el arte, mucho del gótico de agudos hastiales. Para poder comprender el paisaje del pensamiento que surge al lado del italiano, es preciso retener todas estas cosas: las diferencias paisajísticas, climatológicas y económicas, y, sobre todo, la asincronía, la angulosidad gótica hasta en los grandes espacios, la impregnación de un aura gótica en general. Dos nombres hay en el Renacimiento que pertenecen a este contexto: Teofrasto Bombasto Paracelso de Hohenheim y Jakob Böhme. Uno es el médico filósofo itinerante; el otro, el zapatero que, tras sus andanzas de remendón ambulante, no volvió a salir de Görlitz, el *phi-*

losophus teutonicus, uno de los hombres más profundos que han existido.

Paracelso nació en Einsiedeln (Suiza), en 1493, y murió en 1541 en Salzburgo, tras una vida errante de médico, a veces también de curandero, como gran empírico y al mismo tiempo gran especulador, pasando la mayor parte de su vida en Basilea. Fue un suizo de excepción, una auténtica figura renacentista, y grandes partes del *Fausto* las ocupa él. Mago, soñador, naturalista, empírico, cosmósofo, todo en uno: eso fue. Al paisaje alemán que he intentado dibujar con rápidas pinceladas, hay que añadir ahora, en lo que a la asincronía se refiere, la subterránea tradición de las sectas del movimiento seglar que sigue viviendo también en la Silesia de Jakob Böhme. Tuvo una aparición luminosa, en el siglo XIV, en la mística cristiana del Maestro Eckhart, de Susón y de Tauler. Ahora, sin embargo, la afinidad se descubre en la naturaleza, que en Eckhart, Tauler y Suso está ausente casi por completo. También mantuvo Paracelso un contacto estrecho con el pueblo; fue un médico de formación académica que sintió un gran respeto por la sabiduría popular. Supo escuchar a los trajinantes y prestó atención a los viejos remedios caseros con los que trataban, por ejemplo, a sus jadeantes caballos. Escuchó lo que contaban las viejas herboristas acerca de las hierbas medicinales, basándose en una experiencia muchas veces centenaria, y tal vez en algo más que la experiencia, es decir, en una relación simpatética con la naturaleza. Investigó también la influencia que los metales pudieran tener sobre los hombres. Todo esto lo fue registrando y no tuvo reparo en introducir en el Renacimiento los viejos conocimientos populares, y no sólo los de medicina, sino también las leyendas del pueblo, siempre que se referían a los grandes contrastes de la naturaleza, como el bosque, el interior de la tierra, el árbol de los metales que crece en el centro de la tierra, las misteriosas aguas subterráneas. Con toda su visión de la naturaleza fue Paracelso un riguroso empirista, un hombre que jugó un papel tan importante en la historia de la medicina como en la historia de la filosofía, e incluso más en la primera que en la segunda. Paracelso escribió todas sus obras, primero, en alemán, lo que constituyó algo nuevo en su mundo cultural. Más tarde él mismo las tradujo, en parte, al latín. Algunas se perdieron, pero se conserva sobre todo el *Opus Paragranum*, el *Opus Paramirum* y un escrito extenso titulado *De natura rerum*, donde se entrecruzan el microcosmos y el macrocosmos.

CORRESPONDENCIA ENTRE LO INTERIOR Y LO EXTERIOR

El punto de partida de la doctrina es éste: el interior y el exterior se mantienen siempre juntos. El término «interior» no lo hemos visto ni en Bruno ni en Campanella como algo permanente. El médico filósofo no abandona la hermosa visión italiana del mundo, cierto que no; pero también ve y subraya el lado interior del más acá, la parte cóncava, por decirlo así, y esto de tal manera que jamás olvida el interior por lo exterior, ni lo exterior por lo interior. Lo que está dentro está también fuera y viceversa; más aún: lo interior referido a un abajo y, sobre todo, lo de fuera a un arriba, como una superbóveda cósmica: lo que está abajo también está arriba, y al revés. Así pues, una gran correspondencia atraviesa el mundo. El mundo, por consiguiente, sólo es cognoscible si se concibe el hombre, es decir, lo interior, la subjetividad, como su elemento principal y al mismo tiempo como fruto del mundo. No quiere decir que aquí lo exterior sea producido por lo interior, sino que sin lo interior faltaría la llave para abrir lo exterior. Asimismo lanza Paracelso su pensamiento sobre el gigantesco entorno y el mundo exterior; pues lo interior sólo es comprensible como hombre si es captado desde el mundo como el fruto desde la semilla. De este modo la filosofía tiene a la naturaleza como a su único objeto. La filosofía misma, afirma Paracelso, no es otra cosa que naturaleza invisible, y la naturaleza, filosofía clara y visible.

ENFERMEDAD Y AUTOTERAPIA DEL MUNDO

Sin embargo, en Paracelso el interior sólo puede conocer la naturaleza, y la naturaleza sólo puede encontrarse a sí misma cuando el que conoce —la llave— no está enfermo. Aquí se entiende la enfermedad en un sentido mucho más amplio que el meramente médico; significa que el hombre no puede estar lleno de un egoísmo proliferante ni encerrarse en los límites de su individualidad. Es el médico el que habla en el filósofo: El hombre debe construir su salud mediante su conformidad con el conocimiento de la naturaleza y coronar este conocimiento construyendo la gran salud de la naturaleza misma. Aparece así un motivo completamente nuevo, el de la autoterapia del mundo, en sentido médico. «La filosofía —dice Paracelso— es la paridora de un buen médico.» Paracelso introduce

en la filosofía lo curativo, de suerte que un buen filósofo siempre será un buen médico y viceversa, ambos luchando contra toda perturbación en la naturaleza, tanto del microcosmos como del macrocosmos.

En cuanto a la enfermedad, su misión es ser curada, puesto que es el elemento perturbador que se sale de la marcha natural de las cosas. Partiendo de aquí define Paracelso magníficamente la enfermedad como una entidad orgánica mal independizada, una esencia autónoma obstinada, como algo que se comporta con el cuerpo como un parásito, como el independizarse de una parte que se sale del circuito sano. Valga un ejemplo moderno: toda enfermedad es parasitaria, una especie de célula cancerosa proliferante o, desde un punto de vista psicopatológico, un complejo anímico independizado que sacude al hombre. Lo parasitario independizado y que se ha salido del contexto general es, en último término, el origen de la enfermedad. La enfermedad se resiste y en esa resistencia tiene su propio decurso. Habrá, pues, que buscar medios, hierbas y metales con los cuales reforzar en nosotros los espíritus vitales generales y hacer retroceder lo enfermo otra vez al buen curso principal de la salud. Aquí aparece la antigua relación entre enfermedad y pecado, pues el pecado se consideraba también como un ser especial, una obstinación, una protesta, una insurrección. Sólo que, en Paracelso no hay nada clerical, y la pertinacia de la enfermedad no es quebrada, aplastada, flagelada, por decirlo así, sino retornada, no por compunción, más bien al contrario; por elevación, y elevación de la vida, de la plenitud de la vida. En cuanto al perfeccionamiento, el hombre vuelve a ser natural, es decir, totalmente libre de la penitencia como remedio contra el pecado. El hombre se halla en la salvación cuando siente la enfermedad como un enemigo y la supera, cuando abre y constituye de nuevo la entrada principal, renovada de un modo natural. Con ello también vuelve a tomar parte en la vida convaliente del mundo, lo que Goethe, que aquí tiene algo en común con Paracelso, llama el curarse en el mundo. Este verbo no requiere previamente el estar enfermo, sino que puede existir sin el concepto correlativo de enfermedad, en el sentido de un gran curarse en sí. El enlace con ese curarse es salvación y enlace con la marcha general de la vida. Pero por eso debe curarse la enfermedad, porque es no sólo lo perturbador, sino además lo aún imperfecto. El hombre, dice Paracelso, es el tutor mayor de la creación y se acredita como tal devolviendo las cosas mismas, perfeccionándolas, hacia su determinación en la naturaleza. Aquí está el muy activo Renacimiento; el hombre inventor ayuda, potenciándola incluso, y dice su

«fiat» en una envoltura mágica. La magia, la alquimia y, desgraciadamente también, la astrología han de abrir la naturaleza. La magia, en cuanto intervención en la naturaleza, es la forma más antigua de técnica, y Bacon recogió todavía esta expresión al llamar «magia natural» a la incipiente técnica burguesa. Envuelto en alquimia y superstición, se alza lo que todavía no podía hallarse en la sociedad teológico-feudal: lo prometeico. Este elemento que traspasa límites lo conocemos por el *Fausto*, donde el aire está lleno de Paracelso; incluso literalmente se encuentra allí lo prometeico: de Paracelso procede la intención y la fórmula para la fabricación del homúnculo, del hombrecito de la retorta. Con esto nos encontramos en plena superstición de la técnica mágica y de la transformación mágica del mundo. Paracelso no se refiere a la supresión del camino sencillo del amor, sembrado de sentimientos de felicidad, camino de la procreación natural del hombre. Más bien habría que intentar, cosa imposible por la vía natural de la procreación, crear un hombre artificial como jamás lo hubo, libre de toda ganga. El médico quisiera crear un hombre nuevo mejor que el hombre creado por el Señor; el mito del homúnculo recibe de Prometeo, también en Paracelso, el trasfondo adecuado. Para llevar esto a cabo, necesita el hombre la máxima audacia; nunca tendrá una idea excesivamente grande de su razón creadora; y a esta razón creadora la llama Paracelso *imaginatio*, una fuerza optimista, la misma que en ámbitos más sencillos construye los castillos en el aire. Todos los palacios han sido alguna vez castillos en el aire, podría decirse, en el sentido de los sueños hacia adelante, en el sentido del romanticismo revolucionario.

FANTASÍA OBJETIVA: «IMAGINATIO»

¿Cómo es la *imaginatio*, esa función utópica de la construcción del hombre mejor, de un mundo mejor o de una salvación del mundo? La respuesta de Paracelso está expresada de un modo bastante aventurero en frases como éstas: «Todo imaginar (es decir, un imaginar creativo) del hombre procede del corazón; el corazón es el sol del microcosmos. Y todo imaginar del hombre pasa del pequeño sol del microcosmos al sol del gran mundo, al corazón del macrocosmos. Así, la *imaginatio* del microcosmos es una semilla que se hace material.» Y más adelante: «La *imaginatio* es confirmada y completará también la fe, para ser veraz, pues toda duda rompe la obra. La fe ha de confirmar la *imaginatio*, pues la fe determina la voluntad.»

Esto coincide, por cierto, con un pasaje de Campanella, de su obra *De sensu rerum et magia* (*Sobre el sentido de las cosas y sobre la magia*): «*Homo non potest facere quod non credit posse facere*: el hombre no puede hacer lo que no cree que se puede hacer.» Así, por tanto, la fe determina y sella la voluntad, y esto constituye una confianza sin igual en el poder del hombre y en la oculta plenitud de la naturaleza. Todo se halla ingurgitado en el mundo de Paracelso: el pequeño y el gran mundo, el interior y el exterior, el microcosmos y el macrocosmos. ¿Pero qué nexo tiene el gran mundo con la *imaginatio* optimista? Ya hemos hablado de lo sano, de la buena, general y sanísima marcha del mundo, con la perfección en sí, que puede ser extraída. En el mundo que se puede perfeccionar así tiene lugar, según Paracelso, una fermentación, un empuje hacia la luz, que es al mismo tiempo una fe en la naturaleza misma, lo prometeico también aquí, que espera al hombre y le responde. Esto lo expresa Paracelso preferentemente mediante una curiosa mezcla de categorías químicas, higienísticas, morales y políticas que son categorías de la producción.

QUIMISMO DINÁMICO

Paracelso toma una primera materia que, todavía indeterminada, constituye el fundamento de todo. De ella proceden los tres elementos que Paracelso llama mercurio, azufre y sal. Pero bajo esos nombres se entiende algo más que los elementos empíricos del mismo nombre. En el mercurio, azufre y sal existentes no hay más que el máximo porcentaje de lo mercúrico, sulfúrico y salínico como agentes ocultos. Mercurio es lo que hace a los cuerpos fluidos; azufre, lo que les hace combustibles, y sal, lo que les hace compactos. Los cuatro elementos tradicionales (agua, fuego, aire y tierra) son diluidos dinámicamente en esos tres elementos. En la química mística de Paracelso hay algo que tiene, naturalmente, una resonancia antigua: La mujer de Lot se dio la vuelta y quedó convertida en estatua de sal; de ahí que la sal sea el elemento inversor, que se para y atasca en el camino, y también el elemento conservante. Pero, los otros dos agentes, el mercurio y el azufre, realizan la configuración mediante la transfiguración de las cosas; ellos son lo que dirigen el movimiento de las cosas. Y, por cierto, que en Paracelso se trata siempre de una transformación en el sentido del aislamiento de sustancias nocivas, contaminadas e impuras de lo que está lleno de sal, obstinación, rigidez, independización. Eso nocivo, que es lo que

causa la enfermedad, es lo que hay que aislar, a fin de que el resto bueno sea devuelto a la marcha general de la vida, o sea, a la cuarta fuerza. Al mercurio, el azufre y la sal hay que añadir Arqueo, el microcósmico espíritu vital o «regente» orgánico. Está estrechamente unido al mercurio, *mercurius vitae* lo llama también Paracelso, el mercurio de la vida; pero al mismo tiempo es la *quinta essentia* de todas las cosas, y en lo macrocósmico se llama Vulcano. Así como el espíritu de vino representa la esencia del vino, dice Paracelso, así en todo duerme esta *quinta essentia*. No es todavía una esencia tan fuerte, un agente tan poderoso como los otros tres; por eso el mercurio ha de acudir en su ayuda y darle suelta, como a una oculta cualidad esencial, de aquella costrosa formación. La química y la alquimia estaban entonces imbricadas muy estrechamente, y a menudo de un modo indiscernible. La alquimia significaba originariamente algo más que la cocina del oro de bribones y sinvergüenzas, mantenidos en las cortes por los príncipes renacentistas y barrocos. Jamás salió nada de ahí, a excepción del pobre diablo Böttcher en Meissen, que por causalidad fabricó la porcelana. De todos modos, la alquimia ha quedado en el recuerdo como charlatanería de los alquimistas. Pero a menudo había otra cosa en todo esto: las cosas se encuentran en una cárcel de plomo, congelada y muerta, y la quintaesencia, que se expresa en los elementos como oro, en el cuerpo como radiante salud, en el mundo como la total conexión de la vida mediante la luz originaria, quiere ser sacada fuera. Ya en el Maestro Eckhart había un tono de alquimia: «Todo grano alude al trigo, todo metal alude al oro, todo nacimiento alude al hombre.» La alquimia, pues, y prescindiendo de la charlatanería, el engaño y la cocina siniestra, se consideró en sus intenciones como una primavera estimuladora, como maduración de los metales, cosa que hoy suena algo lírica. El gran negocio de la maduración de los metales, sin embargo, se halla en Paracelso como mera parte de un todo más importante: la alquimia había de desembocar en la gran alquimia, que suprime todo lo congelado, todo lo que se ha convertido en plomo. «Florece, cristiano congelado», un verso del *Peregrino querúbico*, de Angelus Silesius, y la expresión de Paracelso «Mayo del gran mundo», contienen asimismo alegorías de la alquimia. Una pascual mística atraviesa la naturaleza, y el hombre la puede suscitar, él puede conducir el mundo hacia su esencia.

El quimismo como poder liberador, el azufre como aquello que hace arder el gran sueño en el mundo, refleja precisamente un efecto que no puede dejarse de escuchar, y, sobre todo, se puede citar a un sorprendente testigo: el historiador conservador Leopold von

Ranke, que hace esta curiosa proclamación: «Las inspiraciones de Münzer, los ensayos socialistas de los anabaptistas y las teorías de Paracelso encajan muy bien unas con otras; unidas, habrían transformado el mundo.» Es curiosa esta afirmación: primero, por una exageración que en Ranke llama especialmente la atención; y luego, por un idealismo, sorprendente en Ranke, en la concepción de la historia. Porque, además de la falta de unión de inspiraciones, ensayos e ideas, hubo otras causas de que se perdiera la guerra de los campesinos alemanes. Ni siquiera con la unión de las inspiraciones de Münzer, de los ensayos de los anabaptistas y de las ideas de Paracelso se habría producido la victoria. Pero prescindiendo de eso, resulta evidente que aquí se registra un parentesco de superestructura entre Tomás Münzer, los anabaptistas y Paracelso; parentesco que no era inconsciente para Paracelso, pues todo su orgullo estribaba en ser comparado con el Lutero de la primera época, entiéndase bien: de la primera época; y muy probablemente, con el disgusto de la gente honrada de Basilea, mantuvo relaciones con los anabaptistas.

EL ENTRELAZAMIENTO MICROCOSMOS-MACROCOSMOS

Todo esto queda incorporado —sin especial cristología, como entre los anabaptistas— en la correspondencia entre microcosmos y macrocosmos como expresión de una inconfundible piedad mundana. El hombre es el mundo en pequeño, una abreviatura del cosmos, al igual que el mundo es el hombre en grande, una prolongación del hombre; ambas cosas se hallan imbricadas simpatéticamente: aquí Arqueo, allí Vulcano. También las doctrinas cabalísticas, conocidas, entonces en Alemania gracias a Reuchlin, las doctrinas sobre el «gran Adán», «Adán Cadmón», que es el mismo mundo y constituye su figura, han influido sin duda sobre la específica concepción microcosmos-macrocosmos de Paracelso. Así, y a pesar de la piedad mundana, incluso de la teoría de la correspondencia, hay aquí, en último término, una extraordinaria diferencia con Bruno que nunca se acentuará con demasiada nitidez: En Giordano Bruno desaparece el hombre ante la infinitud espacial, ante el universo. Él no es absolutamente nada, sus asuntos no aparecen, la imagen del hombre no tiene ningún efecto, el hombre carece de rango, al contrario: es una partícula del negocio del mundo, y todas sus pequeñas preocupaciones, todo lo que en nuestra sociedad desentona, se disuelve en la armonía del todo. El hombre se hunde en

el globo y el globo no tiene figura humana, sino que se mantiene alejado del cuerpo humano. Paracelso, en cambio, divide el microcosmos y el macrocosmos en cuerpo, espíritu y alma; y la fuerza vital de Vulcano, macrocósmicamente, alimenta y garantiza, microcósmicamente, las muchas fuerzas vitales de Arqueo. Además, aunque desde luego Paracelso es, en último término, panteísta, sin embargo, su «Pan» es infinito y coexiste en el espíritu, como inacabado Vulcano-Prometeo del hombre y de la naturaleza, que cumple, en el hombre y por el hombre, el *opus magnum* de su salud. «Porque la naturaleza —decía Paracelso— no da a luz nada que haya sido ya cumplido, y es el hombre quien debe cumplirlo.»

6. JAKOB BÖHME

Entramos ahora en Böhme. Él y Paracelso son muy afines. Jakob Böhme nació en 1575 en Altseidenberg, una aldea cercana a Görlitz, y murió en 1624 en Görlitz. Un zapatero, y además filósofo, y qué filósofo: el *philosophus teutonicus*, como le llamaron los ingleses. En su época de aprendiz ambulante leyó, como ha podido comprobarse, las obras de Paracelso. No sabemos qué otras cosas pudo sorber y elaborar silenciosamente de cuanto circulaba entre el pueblo en forma de literatura soterrada y de historias fantásticas, de las que nada recoge la historia. ¿Qué clase de conversaciones mantuvo este sencillo artesano, en su peregrinaje, con otros «asincrónicos» a la luz de una vela de sebo en las tabernas o en el lecho de paja; qué es lo que seguía aún vivo de las guerras campesinas, de la agitación de los anabaptistas, y tantas cosas más? Algo de esto podemos reconocer en sus últimas obras. En ellas se contienen cosas que no tuvieron ninguna importancia en la filosofía de la época; es más: habrían desaparecido hacía siglos de la cultura europea. Así, por ejemplo, en Böhme sigue vivo el maniqueísmo: Manés, en el siglo III, había recogido la doctrina de Zoroastro (Zaratustra) acerca de la lucha entre Ahrimán y Ormuz, entre la noche y la luz: puro gnosticismo dualista. Las comunidades maniqueas no se habían extinguido con el triunfo de la Iglesia católica, sino que sobrevivieron con los bogumilos de Bulgaria y luego en el sur de Francia, en la Provenza, con los cátaros; la ideología de los albigenses está ligada a ellos. Todo esto fue difundido por el pueblo, pero la cultura y la filosofía dominantes no sabían nada de ello. Pero en Böhme es posible echar una de las raras miradas al pueblo y, en concreto, con sus propios ojos. Él constituye en parte un cuerpo extraño en el Renacimiento, en cuanto que su filosofía elabora ideas del gnosticismo que habían permanecido vivas en la conciencia asincrónica y hetero-

génea de las capas populares alemanas. Jakob Böhme podría haber sido un hombre del siglo IV o V, a pesar de que está muy claro que procede de las corrientes fáusticas del Renacimiento. Entre el pueblo de entonces corría un movimiento de reflexión acerca de la opresión y las miserias que habían caído sobre la gente sencilla tras las guerras campesinas; y la respuesta de Böhme a la pregunta básica del pueblo «¿qué pasa con la luz y las tinieblas en este desgraciado mundo?», fue una gran meditación metafísica, con mucho turbio misticismo, pero también con la aguda forma de dialéctica que venía de Heráclito. Esto no sucedía porque sí, sino que estaba basado en la experiencia. Las cavilaciones juveniles de Böhme muestran a veces rasgos de ocultismo, de lo que no se trata ahora, pero el rayo de una verdadera iluminación filosófica le alcanzó cuando ya era maestro. En ese rayo se encuentra *in nuce* toda su filosofía. Un domingo por la mañana vio en su taller, colgado de la plared, un plato de estaño que brillaba, como dice Böhme, «con un amable destello jovial». El estaño se halla bajo el signo de Júpiter; de ahí el adjetivo «jovial», por el genitivo de Júpiter, *Jovis*. Pero he aquí lo interesante del caso: La luz del oscuro estaño le suscitó la idea de que sin un fondo oscuro la luz no se puede revelar. La luz, pues, en el oscuro fondo del estaño significa: la claridad necesita la oscuridad para poder revelarse; ninguna cosa puede revelarse sin su opuesta; sin el no, no hay ningún sí; el mundo consiste, por tanto, en contraste; en resumen, que es objetivamente dialéctico. Böhme publicó su primer libro, *Aurora, o el crepúsculo matutino naciente*, tan caótico como unitario. Es algo grandioso ver cómo el genio, con una cultura a medias, y ni siquiera desde ella, y con un alemán barroco de zapatero, dotado de un talento sin par para el lenguaje plástico, hace saltar la luz, de tal modo que, a pesar de una incultura lingüística que haría sonreír al último de los escolares, surge un pensamiento grande y original. Böhme, en efecto, escribe cualidad lo mismo con una que con dos eses, y relaciona *Qual* (tormento) con *Quellen* (fuentes). No sabe, por tanto, leer y escribir correctamente las palabras extranjeras, y menos aún conoce el latín: *Qualität* se convierte en *Qualität*, y lo mismo ocurre con *Quellende* (lo que mana) y *Quallende* (lo que atormenta); y los tres conceptos, *Quellen*, *Qual* y *Qualität*, son pensados como una unidad, de suerte que, a partir de una falsa y absurda etimología, surge un pensamiento, como veremos, extraordinariamente profundo. Así, hay algunas cosas en Jakob Böhme en que la mala formación escolar hace, no obstante, el mejor servicio. Uno de los pastores particularmente estrecho de mente de la Iglesia luterana, entonces tan acartonada, el párroco Richter, de

Görlitz, denunció al pensador heterodoxo, atacándolo desde el púlpito, hasta que por fin la magistratura prohibió al zapatero seguir escribiendo. Jakob Böhme obedeció durante siete años, pero luego el espíritu le impulsó de forma irresistible y entonces publicó, en rápida sucesión, otros veinte escritos, en general nada voluminosos, entre ellos varias epístolas. Al parecer, podía atreverse a hacerlo porque halló un cierto apoyo entre la nobleza silesia, sobre todo por parte de Abraham de Franckenberg, amigo y protector suyo y seguidor de su doctrina. Desde este círculo de amigos hubo conexiones con la aristocracia inglesa, de modo que el zapatero Jakob Böhme empezó a ser conocido en Inglaterra. Aparte de *Aurora*, ya mencionado, sus escritos más importantes son: *Cuarenta cuestiones sobre el alma*, *Seis puntos teosóficos* y *Mysterium magnum*. En Alemania, Jakob Böhme fue olvidado rápidamente, mientras que siguió influyendo en Inglaterra y también, por ejemplo, en Francia. El enigmático redescubrimiento, a menudo utilizado de un modo reaccionario, fue realizado, mucho después, por Franz Baader, y antes por Schelling, que utilizaba a Böhme contra Fichte («algunos filósofos de profesión —dice Schelling— deberían abandonar toda su retórica y sustituirla por la riqueza y la profundidad de pensamiento de este exaltado»); también Hegel admiró profundamente al especulativo Böhme. Si se quiere aislar metodológicamente lo peculiar de esta filosofía dialéctica, hay que repetir: aquí hallamos, a pesar de Nicolás de Cusa, la primera dialéctica objetiva desde Heráclito. Algo afín hemos visto ya en Paracelso, pero en Böhme esto se desarrolla de un modo exorbitante y en proporciones desorbitadas. Él posee una imagen de la naturaleza absolutamente cualitativa, que constituye el polo opuesto de la ciencia natural matemática desde Galileo y Newton, aunque no tanto frente a Kepler, en el que todavía resuenan cálidamente los rasgos cualitativos de la naturaleza. Es obvio que Böhme no había oído ni siquiera el nombre de la ciencia matemática de la naturaleza. Su imagen del mundo procedía de una sociedad anterior a la sociedad burguesa moderna, es decir, de una en la cual las cualidades naturales todavía encajaban en la ideología, mientras que son ajenas a una ideología del cálculo. En la sociedad capitalista triunfó el cálculo de mercancías en todo un mundo cuantitativamente romo. En Böhme, en cambio, aunque sea bajo un peregrino ropaje de asincronía y muchas veces muy antropomorfo, el aspecto preburgués atañe a un manar y a una cualidad de la naturaleza, y ha sido pensado especulativamente con una transformación dialéctica en noche-luz.

Quisiera, antes de entrar en los detalles, citar algunas líneas de

El pastor del hambre, de Wilhelm Raabe, acerca del carácter filosofante de los zapateros alemanes, con especial consideración del zapatero Jakob Böhme: «Es, como dice el pueblo, "una nación de caviladores" y ninguna de las otras artesanías produce entre sus miembros tan certeras y curiosas cualidades. La baja mesa de trabajo, el taburete también bajo, la bola de cristal llena de agua, recogiendo la luz del pequeño candil y envolviéndola con mayor brillo, el penetrante olor del cuero y de la pez, tienen que producir necesariamente un efecto insistente en la naturaleza humana, y lo producen poderosamente. ¡Qué tipos tan originales ha producido esta primorosa artesanía! Toda una biblioteca podría escribirse sobre "zapateros raros", sin agotar ni mucho menos el tema. La luz que cae sobre la mesa de trabajo después de atravesar la bola de cristal, es el reino de espíritus fantásticos; llena la imaginación, durante el reflexivo trabajo, con figuras e imágenes peregrinas y otorga a las ideas una coloración que ninguna otra lámpara, patentada o no, puede proporcionar. Ahí se cae en toda suerte de rimas, cuentos extraños, historias fantásticas y acontecimientos alegres o tristes del mundo, sobre lo cual se admiran los vecinos cuando se les lleva el papel con pesada mano, y a propósito de lo cual la mujer ríe o teme cuando se susurra en la penumbra a media voz. O bien, se comienza a cavilar más profundamente aún y la "necesidad" surge del "para acordarse del comienzo de la vida". Cada vez miramos más profundamente en la bola luminosa y en el cristal vemos el universo en todas sus figuras y naturalezas; por las puertas de todos los cielos entramos libremente y los reconocemos con todas sus estrellas y elementos; nos surgen las más altas vislumbres y escribimos, mientras el pastor Richter azuza a la plebe contra nosotros desde el púlpito, y el esbirro de Görlitz, que ha de llevarnos a la cárcel, se encuentra ante la puerta: "Pues esto es la justicia de la eternidad y su consistencia: que sólo tiene una voluntad. Si tuviera dos, una de ellas rompería a la otra y habría porfía. Se halla con mucha fuerza y maravillas; pero su vida consiste exclusivamente en el amor, del que salen la luz y la majestad. Todas las criaturas del cielo tienen una voluntad, y está dirigida al corazón de Dios y va en el espíritu de Dios, o sea, en el centro de la pluralidad, en el crecimiento y en la floración; pero el espíritu de Dios es la vida en todas las cosas, el centro de la naturaleza de esencia, majestad y fuerza, y el espíritu santo es guía." Muchas cosas vemos en la bola reluciente, debido a la cual el pobre candil arroja tan escasa luz que apenas podemos llevar al papel lo que vemos; pero eso no nos impide escribir bajo el manuscrito ya completo: "Escrito, tras una iluminación divina, por Jakob Böh-

me, también llamado "Teutonicus".» Y ahora un testimonio más, y más cualificado que el del novelista Raabe, que además ha tomado la peor cita posible de Böhme, que no da ninguna imagen de él. Este testimonio cualificado es de un gran sucesor de Jakob Böhme, que hubiera podido charlar muy bien con él: de Hegel. Éste dice en sus *Lecciones sobre Historia de la filosofía*: «No se puede negar lo bárbaro de la exposición [...]. Pero tampoco puede negarse la enorme profundidad que se ha esparcido con la unión de los contrarios absolutos [...]. No se puede desconocer la profunda necesidad que este hombre tenía de la especulación.» Esta valoración es lo que debemos aclarar, dejando hablar, para ello, a los pensamientos esenciales de Böhme.

EL LIBRO DE LA INTERIORIDAD

El comienzo es el escucharse dentro de sí mismo, de tal manera que el hombre, al escucharse dentro de sí, cree escuchar también dentro de las cosas. La meditación que se sumerge en sí misma, debe ser para él y en él lo mismo que una mirada al interior, al hombre, a la inquietud, al deseo, que en todas partes apremia. Pero la pregunta fundamental de Böhme, el comienzo real suena así: ¿Cómo entra la oscuridad en el mundo? Nosotros mismos somos malos y poco bueno encontramos en torno a nosotros —afirma—, y, sin embargo, es como nos enseña la Iglesia: que este mundo ha sido hecho por un Dios bueno. Y en sus escritos primeros confiesa Böhme que sobre esto ha tenido con mucha frecuencia «pensamientos paganos»: En *Tempestades contra Dios*, en la «lucha» con él, como hizo Jakob, surge en Böhme algo rebelde que intenta hacer saltar a Dios, identificándolo con las puertas del infierno, para sólo así «penetrar en el más íntimo nacimiento de la divinidad». Y la luz aludida no es comprendida por el «alumbramiento del Padre», sino que «ilumina todo el alumbramiento como el Hijo nacido del Padre», en lo cual suena la antropologización de la religión a través de Jesús, al modo de una crítica de la religión, como en otras frases de Böhme: «Todo hombre es su propio Dios y su propio diablo. Según a qué tormento se incline y entregue, que le impulsará y conducirá, así será él un maestro de obras.» La rebeldía contra el creador del mundo miserable no le es, pues, del todo ajena a Böhme, lo cual poco podía alegrar seguramente al pastor Richter. Esta rebeldía, que en realidad ya mucho antes de Böhme se manifestó en la obstinación de que la creatura es mejor que el creador, tiene una larga tradi-

ción. Se trata de un sentimiento que había hecho frecuentemente aparición en la historia humana: los trágicos griegos lo sintieron y se les cortó la respiración. Es la pregunta de Job, y así aparece en el cristianismo, en el lugar de la humilde entrega a lo inescrutable o al designio inescrutable. Si el fundamento del mundo es tan bueno, ¿cómo surge entonces el mal? Esto sólo se puede descifrar, según Böhme, si el hombre se sumerge en la meditación, dentro de sí, como en una parte importante, central y relativamente bien iluminada de la naturaleza; mejor iluminada que otras partes de las que no sabe nada. Por ser nosotros trasuntos de Dios, podemos tocar el comienzo de las cosas si nos sumergimos en nosotros mismos. Tocamos nuestro comienzo, que se encuentra en lo profundo, y con ello tocamos el comienzo mismo de las cosas, con una presencia inmensa del acordar-se; miramos dentro de la salvaje naturaleza del comienzo. Ahí hay un estar ensamblados unos con otros, un fermentar unos con otros, un contradecir, un hervir, un luchar, un luchar de dos elementos, que se vuelven uno contra otro en el comienzo y en el abismo. Pero no hay que pararse ahí, sin embargo, pues Böhme dice que el entendimiento no debe detenerse ante los misterios «como la vaca ante la puerta del establo». Y contra los eclécticos doctos que no tienen nada propio que decir, dice: «Yo no sólo llevo en mi conocimiento las letras de muchos libros, sino que tengo las letras en mí, pues el cielo y la tierra con todos los seres, y Dios mismo, están en el hombre. ¿Es que no debe leer en el libro que él mismo es?» Esto es un subjetivismo místico, pero quiere ser, al mismo tiempo un paso subterráneo hacia lo más interior, lo inicial, en el *alpha* de todo ser mismo.

EL MAL EN DIOS COMO ORIGEN DE LAS CONTRADICCIONES EN EL MUNDO; EL HAMBRE, FUERZA IMPULSORA ORIGINARIA

¿Qué halla entonces este filosofar en la naturalización del comienzo, fuera del bien? Encuentra lo que hace que el mundo vaya tan mal, y la razón de ello es un abismo. No estriba en la «fuerza luminosa-santa», pero sí en su propio lado negro. Dios y la naturaleza están aquí muy cercanos, como dice Böhme en *Aurora*: «Si se quiere decir lo que es Dios, hay que sopesar bien las fuerzas de la naturaleza [...]. Aquí debes mirar por encima y fuera de la naturaleza, dentro de la fuerza lumino-santa, triunfante, divina, dentro de la inmutable y santa trinidad, que es un ser triunfante, atormentador, móvil, y en él están todas las fuerzas como en la naturaleza.» Pero

para acercarse al ser, esto, gracias a la naturaleza, tiene que estar también en Dios: *Hay un mal, algo diabólico en Dios mismo*; la otra cara de lo divino es lo diabólico, y éste es un ser devoradoramente diabólico, amargo como bilis, astringente, soberbio, terror, tormenta, pedrisco y fuego de modo ardiente; pero en Dios hay también, como dice Böhme, un *diablo benéfico*, que vive en la línea de demarcación. Diablo y Dios son declarados como identidad de los contrarios; pues sólo el diablo es el que impulsa a Dios hacia el camino precario-dialéctico del mundo. Tienen que estar juntas la estrechez y la amplitud, lo agrio y lo dulce, el terror y la luz, y así el ser apariencial del mundo mismo tiene ya la negación en la cuna. Si no existiera este elemento negativo, contradictor, no habría revelación ni aparición del bien. Lo que impulsa a la aparición es una devoradora voluntad propia, diversidad, otredad, independencia, convergencia, compacidad. De ahí se deriva la dialéctica objetiva de Böhme, de tal modo que, como él dice, «en todas partes hay una cosa contra otra, no porque sean enemigas, sino para que se muevan y se revelen».

Pero ahora está hurgando a fondo lo que entra en sí, eso precisamente, el no en todo: El fondo originario del mundo tiene en sí el abismo sin fondo o lo negativo; y Böhme lo define con un nuevo contraste, no ya con la contraposición agrio-dulce, estrechez-amplitud, fuego de miedo-fuego de luz. Él lo define en imágenes, símiles y alegorías incesantemente cambiantes, con un motivo básico de otro tipo. Lo más negativo en el fondo es el deseo, algo emocional, voluntarioso, pero que sobre todo procede de la carencia; el deseo se halla de por sí en el no; lo negativo se muestra como una carencia que grita en el deseo; lo voluntarioso en sentido puramente desiderativo es, como dice Böhme, justamente el hambre. El hambre se convierte en huésped continuo en la familia del no, el hambre como deseo, como voluntad, que no tiene, para saciarse, más que a sí mismo. «La voluntad se busca a sí misma, pero no encuentra más que la propiedad del hambre, que es ella misma, y la absorbe, es decir, se absorbe en ella.» Aquí tenemos en el absorber en sí lo coagulador, lo acerbo, lo constrictivo, la voluntad propia, lo astringente de todas las cosas, que constituye el abismo de toda separabilidad en el núcleo de su agente. Lo acerbo, que astringe, debe, pues, ser en el fondo como el divino «fiat»; desde el hambre, como profundísima locura para la conquista de la esencia, brota la naturaleza en Dios.

MIRADA CUALITATIVA A LA NATURALEZA: LOS ESPÍRITUS MANANTIALES, LA QUINTA ESENCIA DEL MUNDO: EL HOMBRE

Viene ahora la más completa descripción de una imagen puramente cualitativa de la naturaleza, en la cual se captan la amargura, la dulzura, el fuego, la luminosidad y el sonido como cualidades reales de la vida natural, en contraste ingenuo, pero fuerte, con la ciencia natural de la mecánica. En lugar de sólo presión y empuje y meros cambios locales de tipo cuantitativo, lo que hay es una plenitud de cualidades. En la prolongación de lo que acabamos de ver vemos el problema de la teoría de los colores, de Goethe, Goethe contra Newton, «los colores como hijos de la naturaleza y de la luz», como «hazañas y penas de la luz», sin que pueda menos de oírse el recuerdo de esas relaciones de Goethe con Böhme.

Siete son los orígenes que quiere Böhme distinguir de este modo extraño y problemático. Las fuerzas de la naturaleza en Dios o de Dios en la naturaleza son aquí, en total, siete modos de manar, de atormentar, del tormento, de la «cualidad». Son siete fuerzas de la naturaleza, formas de existir lo dinámico, que circulan en el mundo y lo conservan, y con ellas se construye el mundo. De este modo, en Böhme se presupone que la creación ni siquiera ha tenido lugar, sino que ocurre siempre. El mundo se hundiría si no fuera creado incesantemente, si no hubiera en él ningún productor. La *primera* fuerza es lo acre, asignado a la sal, lo astringente; luego viene la *segunda*, lo separador, lo amargo, asignado al mercurio, la movilidad punzante, fastidiosa, y la sensibilidad, en lo cual evidentemente resuena el doble sentido de sensibilidad. Ser sensible significa fácilmente irritado, irritable, pero también emocionable y que reacciona al estímulo de los sentimientos. Esta extraña resonancia apareció por vez primera en Anaxágoras, quin dijo que toda sensación iba acompañada de un sentimiento de desagrado. Según esto, los contenidos pueden ser alegres, pero la sensación misma es una perturbación y, por lo mismo, un fastidio. La *tercera* fuerza manantial de Böhme, esencialmente negativa, es el miedo, lo sulfurosamente ardiente, lo que arde sin llama, la lucha de lo acre con lo móvil, el azufre, en el cual el fuego todavía duerme. Todo esto está concebido también, desde luego, en Böhme como determinación del objeto, y no sólo como un estado subjetivo, psíquico. El estado psíquico subjetivo capta sólo lo que está realmente contenido en los objetos; es, por tanto, en Böhme una categoría del todo natural. Las tres fuerzas

fundamentales de la realidad natural las llama Böhme, con una expresión entonces corriente en la química de los alquimistas, «salitre». Hay un poema de juventud de Schelling, *La confesión epícura de Enrique Widerporsten*, donde el salitre experimenta una feliz circunstancia originaria. La palabra salitre se compone de sal y nitro; procede del bizantino *salnitron* y significa nitrato o sal nítrica. El ácido nítrico fue utilizado desde la época bizantina como agua fuerte para separar el oro de la ganga. Esta palabra tiene incluso orígenes más antiguos; viene probablemente del antiguo babilonio, en que se llamaba *nitriu* a una ceniza alcalina. Entonces, se trata de un préstamo semántico griego tomado del babilonio, que fue transmitido al latín y de ahí al latín zapateril y alquimista de Jakob Böhme. Él lo convierte en concepto genérico de todo lo lixiviado; concepto genérico para las tres primeras fuerzas manantiales de lo acre, lo móvil-sensible, lo que arde sin llama. En estas tres primeras fuerzas manantiales se contienen siempre ya el no y el sí el mismo tiempo; pero el no pesa más y el sí no llega a arrancar porque está demasiado ocupado con el no, detenido por el estrecho, amargo y lixivo no. Sólo en la *cuarta* fuerza manantial tiene lugar una clara inversión. Este espíritu manantial es el fuego que, por fin, se ha abierto paso desde el azufre del miedo, con la sobresaliente peculiaridad de lo súbito de su irrupción, lo más visible en el relámpago, por lo que el fuego es denominado también por Böhme con el nombre psíquico de espanto, que también es una determinación natural. Este carácter de determinación natural aparece doblemente: por una parte, en forma aún oscura sobre todo, estrecha, biliar, es decir, peligrosamente negativa, en cuanto fuego oscuro, ardiente y destructivo, el fuego sañudo y colérico; en cuanto contrariedad de tormenta, viento tempestuoso, incendio, ante los cuales el hombre no sólo siente espanto, sino que, como dice Böhme, los percibe como el horror mismo. Una vez más se utiliza una categoría psíquica, el horror, y se la equipara con una categoría filosófico-natural, el terrible fuego, que en el rayo provoca no sólo terrores originarios, sino que es él mismo ese terror. En el fondo de todas las cosas acecha el fuego negativo, y en cuanto se le da una oportunidad irrumpe destructivo como un infortunio. Las tormentas graves son ya para Böhme continuos ensayos generales para el fin del mundo; pero su fuego tiene en sí al mismo tiempo un destello del sí, una inversión dialéctica, pues el mismo fuego pare, además del horror, el calor y la luz. El fuego terrible se transforma en el fuego del fogón del hogar, en torno al cual se reúnen los hombres. En el mundo hay así el fuego central, que calienta e ilumina todo, el ho-

gar del mundo, el sol, que trae la primavera y hace saltar la vida, con el calor y lo más alegre del mundo, la luz; luz alumbrada y alumbradora desde el fuego como *quinta* fuerza manantial; en el mundo clarea. Mediante el fuego como calor quedan liberadas las tres fuerzas manantiales superiores. Ellas son los serenos espíritus manantiales, en los cuales el sí predomina de tal manera que el no ya no asusta, mientras que en las tres primeras prevalecía tanto el no que el sí apenas se veía. Estas tres serenas «cualidades», tormentos, espíritus manantiales, fuerzas manantiales *naturae* son la luz, el tono y la corporeidad. A la luz le sigue, pues, la *sexta* fuerza fundamental, el tono, que siempre acompaña a la luz, como dice Böhme. Aquí suena tal vez la armonía de las esferas, pero también una extraña unidad que no aparece en la normal relación humana mundo interior-mundo exterior, y que está significada al comienzo de la segunda parte del *Fausto*. «Sonando para los oídos del espíritu, ha nacido ya el nuevo día», o «qué ruido trae la luz». Con la luz nace, en todo caso, el sonido o tono como un escalón más alto, como una cualidad más elevada. Del tono, continúa Böhme, surge la palabra, y la palabra es lo comprensivo, lo resumidor, lo que hace posible la percepción, lo que contiene en sí a la razón. De todo esto, como fruto de estos seis nacimientos, donde el proceso del mundo es comparado por Böhme con una mujer que está de parto y que lucha esforzadamente, que se halla esforzadamente de parto, aparece la *séptima* cualidad, la corporeidad, es decir, la naturaleza formada en el conjunto de sus formas, tal como la vemos, la plenitud explícita de las cualidades manantiales anteriores: lo que se llama la creación. La creación es el transportar del *centrum naturae* al *corpus naturale*, el transportar del centro de la naturaleza al cuerpo, a la materialidad de la naturaleza y luego, en el punto culminante, al *Corpus Christi*. Continuamos en el *mundo*, en el mundo cósmico, íntimamente ensamblados con el hombre —el hombre como pregunta y el mundo como respuesta; el mundo como pregunta y el hombre como respuesta—. El macrocosmos se convierte en Böhme, más aún que en Paracelso, en el megántropo, el mundo transformado en el árbol de la vida. El hombre, había dicho ya Paracelso, y ello coincide con la doctrina de Böhme, es el «supremo tutor de la naturaleza». Y así, dice ya Böhme en *Aurora*: «La naturaleza tiene en sí dos cualidades hasta el juicio de Dios, una amable, celestial y santa, y una colérica, infernal y sedienta. Ambas están en el árbol de la naturaleza, y los hombres han sido hechos del árbol y viven en este mundo, en este jardín, entre las dos, en gran peligro y, sobre ellos, cae tan pronto el sol como la lluvia, el viento y la nieve.» Los hombres son el ojo que

se abre, y el oído que se abre; ambos deben percibir y captar el *centrum naturae* y el *corpus naturale*. En los hombres se mueve algo que ya era denominado en la luz: lo que marcha separándose, lo separador, la multiplicidad, el mal, lo colérico, lo beligerante; todo ello coincide en este supremo tutor de la naturaleza. En él se repara, del lado bueno, lo que el separador, el amable diablo, Lucifer, es decir, el portador de la luz, no ha reparado aún al servicio de la luz. En lugar del caído Lucifer, aparece el hijo del hombre, Cristo, que no sólo vivió una vez en Palestina, sino que vive no fuera de nosotros, sino que más bien somos nosotros mismos. Cristo, el hijo del hombre, el Cristo en el hombre, es Lucifer que se ha vuelto claro, el Lucifer corregido, puro, el diablo que se ha purificado. Aquí se expresa la justificación de la caída de los ángeles, la justificación de la manzana en el paraíso, del volverse luz mediante el conocimiento, sabiendo acerca del bien y del mal, y de la torre de Babel. Se ha dado a los hombres todo poder ser, poder saber y poder hacer como Dios. Rasgos prometeicos suenan aquí, se ven dentro de Cristo, el hombre, sin Cristo y por Cristo mismo, llega a ser el más amable no contra el estado que se consolida, contra lo que intenta frenar el árbol cerrado de la vida, que aún tardará en alzarse a las alturas, que es el árbol del proceso de la vida o el proceso del árbol de la vida. Lo puro ácido, lo individualizador, lo dispersador, lo retardador, que se consolida en el estancamiento y en la contemplación estéril, bajo lo cual Böhme comprende la caída de Lucifer, deben ser superados, y a ello es llamado el hombre, pues él es el rey que ha de dominar el mundo. La rígida relación microcosmos-macrocosmos de Paracelso desaparece aquí, y más bien es incluso sobrepujada; pues en el mundo se va a un futuro, a un mundo purificado y transfigurado. El *mundo final* transformado en el árbol de la vida se ha de convertir en la correspondencia del hombre. Böhme lo expresa así: «Se ve con claridad cómo el reino celestial y el infernal han luchado desde siempre con esfuerzo, como una mujer de parto. Pero así como el árbol de la vida se halla en el mundo y es el mundo mismo, así también, gracias al benéfico Cristo, hay en nosotros y en su trabajo un final, donde el árbol de la vida es encendido en su propio tormento y cualidad, y la luz en él brilla y llena toda la cualidad en la que el árbol se halla.» Al final, encontramos en Böhme un panteísmo quiliasta, que encierra una necesaria contrapartida dialéctica. Esta contrapartida ha sido desplazada al divino *centrum naturae* mismo, hasta que la naturaleza divina se suprima en el proceso de las siete fuerzas manantiales, con el fuego como primer giro, el hombre como segundo y como quintaesencia de todas las siete fuer-

zas del mundo. Con esto se distiende al mismo tiempo el tormento que habita en el fundamento, el deseo, junto con todas las cualidades. Al final se realiza la reconciliación de la escisión, el retorno a lo uno, la liberación de toda contienda.

DIALÉCTICA OBJETIVA

El combate entre la luz y las tinieblas lo concibe Böhme, como hemos dicho, como una dialéctica objetiva. No hay movimiento sin algo que lo contradiga, sin dualismo, y la oscuridad del mal se revela como el vehículo que realiza la revelación de la luz. Böhme presenta esto en imágenes cada vez distintas. Quiero citar a este respecto un pasaje original, en el que Böhme describe la dialéctica con sus propias palabras, tomado de *Seis puntos teosóficos*: «Debe saber el lector que todas las cosas consisten en el sí y el no, ya se trate de cosas divinas, diabólicas, terrenas o como se llamen. Lo uno como un sí es pura fuerza y amor, y es la verdad de Dios y Dios mismo. Éste sería incognoscible en sí mismo, y no habría en ello ninguna alegría o importancia ni sensibilidad sin el no. El no es un contraprodueto del sí o de la verdad, con el fin de que la verdad se revele y se convierta en algo donde surja un contrario, donde actúe el amor, y sea sensible y voluntario. Pues lo uno no encierra en sí nada que pueda querer, a no ser que quiera duplicarse, ser dos; así, no puede sentirse a sí mismo en la unidad, pero sí en la dualidad. Ninguna cosa sin contrario puede revelarse a sí misma, pues como nada tiene, sale sin cesar de sí y no regresa a sí misma; y así, no retornando en sí como a aquello de lo que originariamente salió, no sabe nada de su estado originario. De este modo, en esta claridad-oscuridad, nada meridional, de la Alemania rezagada, aparece de nuevo la dialéctica objetiva de Heráclito como lo que conforma el mundo, como lo que expulsa al mundo de sí, la esencia que le impulsa a manifestarse. El mundo surge por la fermentación entre el sí y el no; todo está en el mundo como en una retorta, actuando para la formación de la luz, siempre químicamente, siempre moralmente y siempre religiosamente a un mismo tiempo.»

7. FRANCIS BACON

Ahora hay un cambio profundo de aires, que resultarán más familiares para muchos. En nuestra exploración, que nos ha llevado primero de Italia a Alemania, pasamos el canal hacia Inglaterra, hacia Bacon. Seguimos en el Renacimiento, pero nos vamos a un país de un capitalismo relativamente más avanzado, muy diferente a la Alemania de Paracelso, de Jakob Böhme. Inglaterra es, en definitiva, en el proceso renacentista, de un capitalismo más avanzado que Italia, donde se desarrolló principalmente un capitalismo mercantil y bancario. En Inglaterra asistimos ya a un capitalismo desarrollado, al final del cual se encuentra la gran revolución industrial del siglo XVIII, que se va preparando ya aquí, en el siglo XVI. A esto hay que añadir, interpretando a Colón de otra manera, el espacio marítimo, el viento marino, el zarpar, pasando las columnas de Hércules, hasta el Atlántico abierto, el «Plus ultra» en este mundo opuesto al «Non plus ultra». «Plus ultra» se lee como firma al pie de un grabado reproducido en la portada de la primera edición de la obra principal de Bacon, *Novum organon*. Allí se ve un espléndido barco inglés de tres palos que marcha a velas desplegadas por entre las columnas de Hércules hacia la mar oceana. La carga del buque mismo y los objetivos no son tan oscuros, al menos no tan velados, aunque tampoco tan preciosos como en Paracelso y Böhme. Pero mientras que sus grandes tesoros se hallan a menudo como en las catacumbas, en el filósofo a quien ahora nos dirigimos está casi todo lleno de ideas modernas y expresado paladinamente: Él ocupa una alta posición con un gran campo visual y una nítida sincronía, de acuerdo con el ascendente capitalismo. No pasamos por alto en esto que el retablo económico de Alemania comenzó entonces a quedarse casi del todo distanciada en el concierto de las potencias europeas; pero sí en el hecho de que en Alemania se ha conservado algo del espíritu medieval como una problemática viva: el

modo especulativo, que en los países capitalistas se perdió. En cuanto a la herencia medieval, Bacon se encuentra, naturalmente, en la otra tradición tardomedieval, la nominalista, que en la superestructura filosófica había preparado ya desde mucho antes el estilo de pensamiento empírico-burgués de los ingleses. El mandato social procede de la burguesía que asciende con voluntad de poder económico y político, alcanzable no por medio de privilegios o nacimiento, sino por el trabajo, el rendimiento y el saber.

Francis Bacon de Verulam (1561-1626) no era ningún zapatero, sino un caballero distinguido, que vivía en muy buena posición, con una amplia visión del mundo. Comenzó muy pronto en puestos importantes, como gran canciller del sello, de la Corona británica, ascendiendo luego a lord canciller, es decir, el primer hombre después del rey. Tanto mayor fue su caída; fue acusado de corrupción, aunque las actas sobre el caso son bastante confusas. No obstante, sus enemigos lo tomaron como excusa y el canciller fue condenado a prisión perpetua en la Torre de Londres. Pero poco después fue indultado. Se sospecha que Bacon aceptó sobre sí todo este proceso para cubrir a una persona más elevada. Y esa persona más alta, o sea, el rey inglés, levantó muy pronto la condena y permitió a Bacon retirarse a una confortable mansión en el campo, donde por fin encontró el aliento suficiente para llevar al papel sus ideas principales en los pocos años que le quedaban de vida. Así pues, *three cheers* por ese proceso por corrupción; de lo contrario tendríamos un canciller íntegro, pero no un filósofo, que sería pura leyenda basada en conversaciones y escasos escritos. La filosofía surgió completamente alejada de la Universidad, tan escolástica y medieval. El humor del lenguaje de Bacon y su mundana riqueza de imágenes recuerdan a veces a Lichtenberg y otras a Schopenhauer, el más rico en símiles entre todos los filósofos. Antes de hablar de sus obras quisiera dar a conocer algunas de sus comparaciones. Tanto en sus pequeños escritos como en sus obras científicas se encuentran desparrramadas cosas como éstas: «Sé el forjador de la dicha y no su imperitante pretendiente.» «El hombre se alegra de su propio bien o del mal ajeno. El malicioso, que carece del primer alimento, se harta con el segundo.» «A muchos pensadores demasiado elevados no se les debe colocar además alas, sino plomo en los pies.» «La teología está consagrada a Dios y es tan estéril como las monjas.» Y, finalmente, algo grotesco. En la segunda mitad del siglo XIX se otorgó a Bacon, súbitamente, una nueva fama de proporciones grandiosas. Y lo necesitaba, porque el gran químico alemán Liebig no había dejado de Bacon ni un hueso sano. Le rebajó absolutamente, le con-

sideró un charlatán, un embustero, un escurridizo constructor de planes; en resumen, que tenía algo contra él. Al mismo tiempo sobrevino un burlesco aumento del renombre de Bacon con el problema del Bacon shakespeariano. Del actor Shakespeare no se conserva manuscrito alguno de sus dramas, apenas algún verso. Rara vez escribió su nombre, y cada vez en forma distinta, y siempre como firma de deudor o incluso de acreedor. El genio puede ser algo congénito, esto ya lo hemos visto en Jakob Böhme; pero, ¿de dónde vienen en el actor Shakespeare los vastos conocimientos, y ese saber moverse con precisión en las alturas de la vida social, a tono con la corte? Así surgió la hipótesis del Bacon-Shakespeare: Bacon, el cultísimo, sería el más genial de todos los dramaturgos; pero como no podía permitirse, en su calidad de lord canceller, el suministrar las obras a los comediantes, mal considerados como estaban, ni tampoco entrar en un ambiente mal visto, publicó sus obras bajo el nombre del actor William Shakespeare, que sólo ha existido verdaderamente como tal actor. Una idea descabellada con la cual se pretende resolver un pequeño enigma con otro mucho mayor. Hasta ahí no llega el reino de Bacon como para que su señor hubiera escrito encima, y como de paso, los dramas de Shakespeare. Una solución de brillante ironía se le ocurrió, por cierto, a Mark Twain: Se ha averiguado, sin lugar a dudas, que los dramas que corren bajo el nombre de Shakespeare, no son de Shakespeare, pero que el otro, el que los ha escrito, se llama también Shakespeare. Pero como si no fuera suficiente el que Bacon hubiera escrito sólo los dramas de Shakespeare, las fantasías siguieron adelante. Según ellas, resulta llamativo el hecho de que pocos años después de la aparición del Quijote en España saliera ya una excelente traducción inglesa. Ya estaba ahí la clave: Bacon ha escrito también el Quijote, en inglés naturalmente; ese es el original, sólo que más tarde apareció en español bajo el nombre de Cervantes, el nombre de un pequeño oficial español herido y retirado. Así pues, nos encontramos ahora con un hombre interesante a quien se ha creído capaz de haber escrito, además de su propia filosofía, también las obras completas de Shakespeare y el Quijote. Como pueden ver, el hombre se agarró a la fantasía; si no, no se habrían producido estas cosas tan grotescas sobre él.

Quisiera ahora darles a conocer sus obras principales que, como he dicho, fueron maduradas todas en el retiro del campo. En el breve tiempo que Bacon transcurrió allí no terminó, desde luego, todo lo que se propuso publicar. Fuera de las investigaciones sobre mitología, pequeños ensayos sobre las sagas antiguas, su obra principal iba a ser *Instauratio magna scientiarum* (*La gran restauración de las*

ciencias). No está terminada. Se dice que Bacon mismo dijo, de acuerdo con su época de transición, que la totalidad era algo miserable. No tenemos, pues, más que dos partes. La primera se titula *De dignitate et augmentis scientiarum* (Sobre la dignidad y el incremento de las ciencias) (1623); la segunda es el célebre *Novum organon scientiarum* (1620). El conjunto fue pensado como proyecto de un nuevo *globus intellectualis* en el que se señala lo que cada ciencia ha rendido y, sobre todo, lo que le queda por hacer. Como paralelo a los grandes viajes de descubrimiento de entonces, se trata aquí de viajes de descubrimiento en el reino del concepto con una nueva técnica de navegación: el método empírico-inductivo. Uno de los apéndices es la *Nova Atlantis*, la primera utopía técnica. Es preciso destacar bien el nuevo tono que se inicia en el *Novum organon* contra el arte luliano de la deducción. También Bacon denomina *ars inveniendi*, arte de hallar, a su propósito. Pero mientras que en Ramón Llull se efectúa la deducción desde los conceptos universales a los especiales y luego a los singulares, en Bacon se procede a partir del individual y especial para hallar el universal mediante la abstracción y la ley mediante la inducción. Resumiento, queda instalado el método inductivo de la ciencia natural, si bien más como programa que con real conocimiento de lo observado, y desde Galileo ya matemáticamente establecido.

OBJETO DEL CONOCIMIENTO: EL DOMINIO EN LA NATURALEZA

El propósito fundamental de la doctrina de Bacon es nuevo: No hay verdades por sí mismas, no existe conocimiento en sí. Todo conocimiento ha de ser útil para los hombres; útil en el sentido de que se funde el *regnum humanum*, el reino humano, la felicidad para todos en la tierra. Tal es, pues, el objetivo último del llamado utilitarismo baconiano: un reino de la vida simplificada, más feliz, libre, gracias al saber, de la esclavitud, del trabajo, del esfuerzo, de la opresión, del azar, de la enfermedad y del destino: todo esto significa aquí una transformación del mundo en el estilo de una mejora. Aquí se está manifestando todo el ímpetu del capitalismo en ascenso, que ahora abandona la fase del capital mercantil y entra en la del capital industrial. El movimiento entra literalmente en la contabilidad y es el que se expresa en la crédula esperanza primitiva que todavía se puede encontrar en el siglo XVIII en Adam Smith: Este tipo de economía lleva la mayor felicidad al mayor número posible de personas. Para ello, sin embargo, es absolutamente necesario el cono-

cimiento de las causas de las leyes de la naturaleza, con lo cual se obliga a la naturaleza al servicio del *regnum humanum*: Esto significa en Bacon: dominar el mundo, adquirir poder sobre las cosas, transformación de las cosas en cosas para nosotros. Así el famoso dicho de Bacon: Saber es poder, *Knowledge is power*, que lleva una intención polémica contra la nobleza feudal. Surge, por tanto, ya que el saber produce riqueza, el poder de la riqueza, en lugar de la riqueza del poder, y también para ello proporciona la filosofía de Bacon una ideología auxiliar y la revolución industrial del siglo XVIII una larga preparación ideológica. Un contemporáneo de Bacon fue el gran dramático inglés Marlowe, el primero que escribió un *Fausto*. Más tarde, compañías de actores ingleses devolvieron el tema a Alemania. Pero el *Fausto* de Marlowe se distingue del *Fausto* alemán en un punto: mientras que la *hybris* del *Fausto* alemán (sobre el cual apareció en el siglo XVI en Spies, de Frankfurt, el *Libro popular sobre el famoso mago y nigromante*) era la *hybris* del saber, la *hybris* del *Fausto* de Marlowe es el afán de poder. El saber sólo sirve para conquistar el poder de la riqueza, todo ello todavía en el sentido entonces progresista. Esto revela una ideología verdaderamente inglesa, que se sublima y se hace filosófica, en la ecuación baconiana saber-poder, convirtiéndose en el utilitarismo de Bacon. En el pensamiento utilitarista de Bacon se encuentra, desde luego, además del poder de la riqueza, puramente burgués, otra cosa: todo saber debe servir al *regnum hominis*, el reino del hombre, y el reino del hombre está concebido como democrático. Esto era, naturalmente, una ilusión; subjetivamente, una falsa conciencia; el siglo XVI no estaba maduro para semejante fundamentación. Pero al mismo tiempo hay en ello una anticipación, es decir, un material auténtico para una herencia cultural, y esto nos concierne.

El dominio sólo es posible, según Bacon, mediante su aparente contrario: la obediencia. «A la naturaleza se la domina obedeciéndola», dice Bacon: *natura parendo vincitur*. Es menester, pues, conocer primero la naturaleza y sus leyes, y obedecer a éstas con el fin de adquirir, mediante esa obediencia, un poder técnico humano. nace, por decirlo así, una nueva magia frente a la antigua, que también estaba en pro de la transformación del mundo, pero con medios abstrusos; y Bacon hace un llamamiento, contra la magia ilustrada. «Técnica» era en aquella época una palabra mágica completamente nueva, y todo se orientaba a fundamentar la técnica. En ello, como dice otra vez Bacon, con una imagen magnífica, los hechos de la magia naturalmente ilustrada se relacionan con los hechos de la magia supersticiosa, como las campañas de Alejandro Magno o

Julio César con las hazañas de los caballeros de la tabla de Arturo. Esto último es leyenda y lo primero son campañas reales con victorias y conquistas y con transformaciones reales de la faz de la tierra. La imagen soñada de la magia es puesta ahora, por decirlo así, sobre sus pies. La tarea viene de la vieja magia; nosotros nos la tomamos en serio y expulsamos cualquier superstición, lo mismo que expulsamos de la ciencia a la escolástica y a la teología.

SENSIBILIDAD Y ENTENDIMIENTO

Para poder ejercitar la obediencia, hay que saber a quién se obedece. Es preciso, pues, poseer una experiencia, pues sólo nos acercamos a las cosas a través de la experiencia. Para dominar a la naturaleza, tenemos que atender exclusivamente a las manifestaciones propias de la naturaleza, sin contradecirla introduciendo nuestro discurso. De ahí la necesidad de atenerse a la percepción, a través de la cual el hombre se comunica con la realidad. El entendimiento tiene luego la misión de averiguar inductivamente las reglas y leyes de la naturaleza. El hombre, dice Bacon con Bruno, debe utilizar las dos puertas a través de las cuales puede cerciorarse acerca del mundo, del mundo exterior, de la naturaleza, es decir, las dos de la vieja tradición: sensibilidad y entendimiento. Si esto es así, entonces ya no estaremos siempre sorprendidos por la marcha de las cosas, sino que nos familiarizaremos cada vez con esa marcha, captaremos el nexo de las leyes, en cierto sentido la asociación real de las cosas, y no sólo la asociación de nuestras representaciones. Sensibilidad y entendimiento, dice Bacon, no marchan ya, una al lado del otro, sino que están por fin legítimamente maridados. Desde esta unión es preciso rechazar tanto el empirismo unilateral como el racionalismo elevado. Bacon hace ambas cosas estableciendo una distinción en el símil: El empirista se asemeja a las hormigas, que sólo acumulan y acumulan siempre sin sentido ni razón y llevan a casa, crudo, todo lo que encuentran. El apriorista, es decir, el puro racionalista, por su parte, semeja una araña, que todo lo saca de lo profundo de su ser y así teje redes vacías. El filósofo, en cambio, no es ni hormiga ni araña, sino que es como la abeja, que extrae lo dulce de las flores y lo elabora convirtiéndolo en miel. Éste es, sin duda, un símil hermoso, aunque no penetra con mucha agudeza o profundidad en la relación real entre sensibilidad y entendimiento. El problema sensibilidad-entendimiento no puede resolverse en el mero decreto de un matrimonio legítimo. En Hume, luego en la filosofía alemana, y

sobre todo en Kant, surgen unas preguntas pavorosas: ¿Qué son los dos troncos, los dos aparatos receptores del mundo exterior, que tenemos, la sensibilidad y el entendimiento? ¿Por qué el uno alcanza sólo lo individual, y el otro sólo lo general? ¿Por qué no puedo ver jamás la causa y el efecto, por qué sólo puedo pensarlas? ¿Tienen tal vez ambos troncos, pregunta Kant, una raíz común? Todo esto le queda muy lejos a Bacon. De todos modos, para un uso inicial y para el uso de una casa que antes hay que construir, resulta suficiente el símil baconiano de la inducción.

LA TEORÍA DE LOS ÍDOLOS

Y ahora algo más importante, interesante, y sólido en la filosofía de Bacon: Al emplear la percepción y el entendimiento en legítima duda es necesario que el pensador se despoje de todas las opiniones previas, imágenes engañosas y añadiduras. Con esto llegamos a la famosa teoría baconiana de los ídolos o imágenes engañosas. El espíritu, como dice Bacon, no es de suyo, pero sí, a lo largo de la historia, un turbio y nada liso espejo, que sólo muestra distorsionados los objetos. Para que el mundo aparezca de un modo adecuado en el espejo, habrá que limpiar y pulir la superficie de éste. Sólo entonces aparecen imágenes del mundo sin engaño. O sea, que Bacon parte de lleno del símil imagen-representación. Lo que se opone a la representación adecuada de la realidad lo clasifica Bacon en cuatro ídolos. Éstos no son ya aporías formales, callejones sin salida, por donde no se puede continuar, como en el escepticismo, que terminaba en una *ἐποχή*, una suspensión del juicio, una ataraxia desde la duda, que no se compromete, sino que, por último, se tranquiliza en el balanceo del pro y el contra. En Bacon no ha de tranquilizarse, sino que deberá arrojar de nuevo la duda. De este modo, el desentrañamiento de los ídolos, muy lejos de producir agnosticismo, lleva aquí al mayor júbilo: ahora queda limpio el espejo, ahora estamos equipados, y todo se ha lavado como tras una tormenta, quedando radiante y pulido; ahora llega la primavera del espíritu. Los cuatro ídolos del invierno que hay que expulsar son: *idola specus*, ídolos de la caverna; *idola tribus*, ídolos de la tribu; *idola fori*, ídolos del foro, e *idola theatri*, ídolos del teatro, es decir, de la autoridad. *Primer grupo*. Los *idola specus* o ídolos de la caverna designan el estar encerrado en la propia cueva privada, la peculiaridad individual, el talante personal, la parcialidad innata o adquirida por los azares de la existencia. Son las aficiones, los capri-

chos, el fanatismo, las fijaciones y todo lo que ello implica: sobre gustos no hay nada escrito. Habrá que abandonar, pues, el propio provincianismo para empezar a ver y, sobre todo, a juzgar las cosas desde una perspectiva general y menos al azar. Uno ve demasiadas semejanzas, dice Bacon; otro ve demasiado pocas; uno prefiere lo viejo y condena lo nuevo, otro sólo ama lo nuevo y es injusto frente a lo antiguo. En resumen, todo esto son diferencias casuales que no tienen nada que hacer en la ciencia. *Segundo grupo.* Los *idola tribus* o también *generis humani*, los ídolos que surgen de la especie humana, de la naturaleza humana considerada en su conjunto. De ellos forma parte la humanizadora limitación de las impresiones sensoriales. El que el sol aparentemente se levanta y se pone, es un ídolo de la especie. Esto está en todos los seres humanos, no es distinto de un individuo a otro. Por esa razón, habrá que mejorar los sentidos, llevándolos a una *analogia naturae* mediante la investigación de instrumentos que conviertan por fin en objetivos las percepciones de los sentidos. En lugar de sentir el calor con la mano, hace falta un termómetro, que en sí carece de calor, es decir, que está libre de la sospecha de humanización. Nuestros sentidos nos muestran una vía láctea, pero Bacon sospechó ya que estaba compuesta de estrellas. Las impresiones sensoriales son lo que provoca en el objeto la humanización; por ésta nos vemos como personas metidas en las cosas, vemos intenciones allí donde sólo reina la naturaleza, a la cual es ajeno todo lo que signifique intención. Bacon, gran enemigo de la finalidad, va sobre todo contra los juicios finalistas. Según la exigencia de Bacon, en lugar de la *analogia hominis* debe realizarse en la observación, en todas partes, una *analogia naturae*. Aquí tenemos, desde luego, el mayor contragolpe contra Paracelso, e incluso contra Böhme, donde el mundo es visto completamente de acuerdo con la *analogia hominis*. En esta analogía, el hombre es el microcosmos, y se puede decir también: el mundo es el megántropo, el hombre grande, el Adán Cadmon de la cábala, que se extiende hasta las estrellas. Para Bacon, sin embargo, sólo existe una *analogia naturae*, y el hombre debe ser considerado más bien como medida de la naturaleza, incluso de la inorgánica, que no al revés, la naturaleza, y más la inorgánica, como medida del hombre. Aquí, el empirismo inductivo inglés de Bacon se vuelve ya hacia el mecanicismo. La declaración de guerra a la teoría de la finalidad comienza decididamente en él, que sólo derrama escarnio sobre las explicaciones antropomórficas de finalidad, corrientes entonces, e incluso populares más tarde, en el siglo XVIII. Éstas habían remontado el vuelo, a veces, hasta convertirse en justificación teológica de todo y de

cada cosa, a menudo rebasando la mera antropomorfización de todas las cosas, trivializando y teologizando con ello la teleología. En tales doctrinas sobre la finalidad resulta que las fieras salvajes tienen piel para estar protegidas del frío, los árboles poseen hojas para proteger los frutos contra la lluvia y los rayos de sol, como si las verdes hojas fueran una especie de paraguas y gafas de sol de las ciruelas, creadas por la sabia providencia para que no cojan constipados ni se estropeen los ojos. Bacon pregunta al final por qué Dios no hizo brillar al sol también durante la noche, con lo que nos ahorraríamos el dinero para los vigilantes nocturnos. Con este chiste, adecuadamente simple, va él contra los aún más simples motivos de la primitiva teoría finalista, para dejar sitio a una física puramente casual, que excluye en la naturaleza cualquier relación de finalidad y que se ha vuelto, una vez más, dogmática, es decir, mecanicista y que ha de explicarse como reflejo de un *idolum tribus*, una antropomorfización. El tercer grupo de los *idola* lo forman los *idola fori*, los ídolos del foro. Tras el bloqueo por razones individuales y de la especie, viene algo adquirido, que ha ido surgiendo históricamente. Los *idola fori* son los prejuicios de la opinión pública, de las palabras estereotipadas y rutinarias que circulan por doquier y de las cuales somos presa. A este capítulo de *idola* va unida una crítica del lenguaje, y concretamente una crítica epistemológica. Para los nominalistas, las palabras eran indiferentes, meros *flatus vocis*, designaciones, puros términos. Para Bacon, en cambio, no son simplemente indiferentes, sino en ciertos casos perniciosas, de suerte que surge así una pronunciada crítica de las palabras abstractas como viveros de frases vacías y de clichés. Aquí, sin embargo, Bacon disparó muy por encima de la diana. El gran lenguaje, el lenguaje importante no se queda inmóvil en el lugar de su nacimiento, de su ideologización de las relaciones de clase de entonces, sino que expresa, más allá de la mera cáscara ideológica, un posible excedente, un excedente que contiene la abierta madurez de un pensamiento bien expresado. El futuro en el pasado: lo que ese término significa es válido también para grandes partes de los grandes lenguajes mismos.

Bacon, con su lucha contra los *idola fori* nos sensibiliza, naturalmente, para que sepamos distinguir entre los vestidos abandonados de una sociedad ya pasada y el excedente de lenguaje, es decir, aquello que aún permanece. El cuarto grupo de los ídolos lo forman los *idola theatri*. Abarcan los ídolos de la escena literaria, de la autoridad tradicional, de los delirios procedentes de la tradición autoritaria. Aquí, Bacon representa un Renacimiento auténtico, con un rechazo de la autoridad y un viraje contra la renovación de la es-

colástica como un camino definitivamente desahuciado. Al ídolo del teatro pertenece también, para Bacon, el rito religioso heredado de la tradición. La posición del estadista Bacon en esta cuestión no es, desde luego, del todo inequívoca: por una parte, tenemos la frase, ya citada, contra la teología, que está consagrada a dios y es tan estéril como las monjas; pero, por otro lado, también tenemos igualmente otra frase de Bacon: el que bebe a medias la copa del saber, negará a Dios y verá tal vez el semblante divino en el fondo de la copa. Frente a ésta, hay otra vez una frase que encierra, sin duda, una tendencia ilustrada: el que la religión y el saber constituyen dos campos separados y que nada bueno trae el mantenerlos unidos. Con abierta ironía advierte Bacon que es incluso un honor para el creyente aceptar dócilmente lo que contradice a la razón. Cuando Tertuliano decía algo en apariencia semejante, en su *credo quia absurdum*, creo porque es absurdo, hablaba en serio, y ello tenía su profundidad; al decirlo Bacon, está actuando ahí una ironía cortesana, agudizando hasta el escarnio el dicho de Tertuliano. Sin embargo, resulta aún más importante una nueva frase: La separación entre la religión y el saber es mejor, pues de lo contrario obtendríamos o bien una religión herética o una filosofía mitológica. Así, la crítica baconiana de los ídolos del teatro culmina en la crítica de todo dogmatismo autoritario, mediante el primado de una razón que disipa toda cortina de humo.

La cuestión para nosotros es si la doctrina de Bacon tiene algo que ver con el estudio de la ideología. Ya la semejanza fónica de las palabras ideología e ídolo nos llevan a plantearnos esa cuestión. ¿Tenemos aquí una primera conciencia de la formación de ideología, es decir, una primera cautela detectivesca ante el hecho no sólo de dejarse engañar, sino también de que nosotros mismos nos engañamos en la falsa conciencia? La respuesta ha de ser: sí y no. No, porque a pesar de los *idola theatri* no se han registrado ni desmascarado los fundamentos sociales de la formación de la ideología. Los ídolos de Bacon se muestran del todo ahistóricos, discurren invariables a lo largo de toda la historia humana; nada varía en el género, nada cambia en la cueva del individuo, ni siquiera en el *forum*, y nada se modifica en el *theatrum* de la tradición. No existe en Bacon todavía, por supuesto, ninguna conciencia de una clase dominante productora de ideología que, interesada en la falsa conciencia, establezca y necesite ídolos como imágenes ilusorias. Y, sin embargo, en la teoría baconiana de los ídolos hay un importante comienzo para una crítica de la ideología, o sea, un sí germinal a ella, y en este sentido sí que es Bacon un ilustrado. No establece

ninguna aporía insoluble como los escépticos antiguos, que aniquilan la verdad o que, en un eterno equilibrio entre el pro y el contra, no quieren decidirse por nada; sino que en Bacon hay lugar para un conocimiento no turbado por lo antropomórfico, un conocimiento del mundo exterior independiente de nosotros. Con la guerra a la antropomorfización idolátrica, es decir, contra un mundo lleno de ángeles y espíritus, de dioses y diablos, se combate también la falsa conciencia. Y ahí están en verdad las ideologías de la sociedad teológico-feudal, combatidas por Bacon bajo el nombre de ídolos y así contienen una crítica no meramente intemporal de la ideología. La palabra «ideología» no surgió hasta mucho después. Sólo a comienzos del siglo XIX aparece en el filósofo francés Destutt de Tracy, que publicó entre 1801 y 1815, y finalmente en 1826, una obra sobre *Eléments d'idéologie*. Aquí es donde la palabra «ideología» hace su primera aparición, y es posiblemente, incluso probablemente, la traducción despectiva al francés de una palabra introducida por Fichte en el lenguaje y con la que tituló su obra principal, la *Doctrina de la ciencia*. Sin embargo, con la teoría de los ídolos captó Bacon, en el marco social que le fue dado y según la medida de su visión, lo que pensamos bajo ideología y falsa conciencia. La investigación de la falsa conciencia tiene así una historia casi venerable, y en la filosofía burguesa posterior apenas fue estudiada con tales pormenores y con tal apasionamiento.

EL EMPIRISMO BACONIANO

¿Con qué fin se señalan y rechazan los ídolos? En otras palabras: ¿qué es lo que lleva a Bacon a limpiar de ese modo el espejo del conocimiento, tan arrugado, deformado y turbio en la conciencia normal dirigida por el uso y las convenciones teológico-feudales de entonces? Y no en el sentido en que se emprendió en la misma época la teoría racionalista del conocimiento, de un modo distinto, más idealista y subjetivo. Ambos modos pretenden igualmente no dejarse engañar, y desean confiar en el entendimiento; quieren estar presentes allí donde se decide e investiga; aspiran a conocer los fundamentos y a contemplarlos con una mirada lo más posiblemente exenta de prejuicios, entrenada y agudizada. Éste es el punto de partida de ambas direcciones, un punto de partida de una burguesía aún revolucionaria. Unos cuantos espíritus audaces y selectos dieron la consigna: *sapere aude*, atrévete a usar de tu entendimiento. Kant lo formuló más tarde así: «Ilustración es la salida del hom-

bre de la minoría de edad de que él mismo es culpable.» Pero, ¿cómo salir con claridad de esa minoría de edad? Tiene que haber un método para saber usar del propio entendimiento. A esta cuestión se dieron entonces dos respuestas diferentes. La de Bacon ya la conocemos: conseguir una representación depurada, libre de adherencias de lo que realmente es el mundo exterior, independientemente del sujeto. La otra es la del racionalismo: Descartes comienza con la duda, y Spinoza escribe un tratado sobre la mejora del entendimiento. En ambos, de lo que se trata es de que el entendimiento se sumerja en sí mismo para elaborar las representaciones claras y distintas que posean por sí mismas la evidencia. Es decir, que el entendimiento llegue al punto donde surgen esas representaciones claras y distintas que poseen por sí mismas la evidencia; que se detenga en ese punto y desde ahí contemple el mundo exterior sin ninguna turbiedad debida a ilusiones o prejuicios que puedan entrar en él a través de todo lo que no es propio de su naturaleza. El entendimiento se despoja de las ideas confusas y halla las adecuadas produciéndolas desde sí mismo con un método matemático. Ideas adecuadas no son para el racionalismo aquellas que se acompañan con la realidad, sino aquellas que no son ya confusas en sí mismas, que son claras en sí, que son, por decirlo así, adecuadas a una idea. Así, para Leibniz son ideas perfectamente adecuadas sólo las matemáticas, las morales y las metafísicas, que constituyen para él, todas ellas, verdades matemáticas. Lo empírico, en cambio, sólo atañe, en esta concepción, a los hombres de menor entendimiento: puede servir a lo sumo para ilustrar pedagógicamente las verdades eternas. En la realidad no existe, de todos modos, ninguna recta tal como yo la puedo pensar, ni tampoco existe ningún círculo puro, ni moralidad alguna, ni ningún derecho natural. Así es el racionalismo. A él aplica Bacon el símil de las arañas, que todo lo sacan de sí mismas. Eso es exacto; pero, ¿qué pasa con los perros orientados empíricamente, que siempre siguen a su dueño empíricamente existente y que además sólo lamen las suelas de la empiria existente? En el racionalismo hay algo positivo también que se revela, sobre todo, en el derecho natural: mil años de injusticia no pueden decidir sobre lo justo. Ahí interviene una crítica de lo dado, ejercida por la burguesía ascendente en su época de esplendor. No reconocía aún los hechos, por mucho que una larga tradición los justificase. Tanto peor para los hechos, se puede decir, sobre todo si tales hechos son hechos terribles de índole social, como el despotismo, los reyezuelos, la tiranía, la opresión, todos esos hechos que coinciden con el absolutismo de los siglos XVII y XVIII; contra ellos va la rebeldía mediante la razón.

Muy otro es el caso de los hechos cuando se trata de fenómenos naturales. Ahí, la expresión «tanto peor para los hechos» sería de locos. En cuestión del conocimiento de la naturaleza, e incluso del conocimiento histórico acerca de cómo algo ha tenido lugar, no es sólo competencia de lo racional, aparte de que tampoco sería racional con semejante pretensión de absoluto, como sabemos; sino que la naturaleza y la historia, a lo largo de una experiencia de siglos y de milenios, se han convertido en carne y sangre, y no sólo en razón, y de ahí que hayan de ser mediadas en un empirismo procesual sin ningún género de fetichismo de los hechos. Pero frente a lo siempre dado se ha podido ir formando, con el ascenso de la burguesía, un no-empirismo revolucionario; y no-empirismo quiere decir no lanzarse a lo dado, a lo fáctico, sino luchar contra ello, modificarlo. Ahora bien, no es preciso que con lo no-empírico se confronte lo empírico como un adversario aparte. El empirismo no debe dedicarse exclusivamente a olisquear las suelas de los hechos. El mismo Bacon ya había caracterizado lo meramente empírico, que jamás llega a la meta y que cae víctima de la diversidad de sus objetos. Bacon piensa, pues, en un nexo de lo empírico con lo racional. Ahora, en cuanto a un examen del conocimiento, Bacon procede de distinto modo que el racionalismo, y esto sigue después hasta Locke y hasta el empirismo de los materialistas franceses, en la medida en que no son sensualistas, versión de la peor especie de empirismo, puesto que ya no fuerzan el entendimiento. En el examen baconiano del conocimiento, el asunto presenta, por tanto, un aspecto muy diferente al de los racionalistas. Aquí se limpia el espejo mediante la experiencia de la naturaleza, y la experiencia es la que produce sensatez, y no la reflexión sobre los axiomas. Para ello cabalmente hay que conocer los cuatro ídolos, pues son distorsiones de la experiencia y se corrigen por ella. Podemos encontrar, pues, en Bacon una teoría materialista del conocimiento que falta *eo ipso* en los racionalistas. Pero la permanente *observación de la experiencia* ha absorbido tanto racionalismo, que no se conforma con lo que es; antes bien, sobrepasa y rebasa lo existente, pues tiene como objetivo relacionar el mundo, mediante el conocimiento con lo útil, con lo útil para la clase burguesa, naturalmente; determinar el saber como un poder, para intervenir en el mundo, para modificar el mundo. De ahí procede también, como veremos, la exaltación, casi la primera, y la utopización de la técnica humana por parte de Bacon; para ello es necesario, en definitiva, la nueva *ars inveniendi*, arte de hallar el proyecto útil, gracias a un conocimiento inductivo, empíricamente adecuado.

NO HAY TELEOLOGÍA EN BACON, PERO SÍ FORMAS QUE TIENDEN A LA META

Resulta llamativo el que en Bacon no todo vaya de un modo tan causal como, por ejemplo, en Hobbes, más tarde, y en el mecanicismo de la ascendente burguesía. En efecto, entre las causas menciona Bacon también, sorprendentemente, las formas, las *causae formales*, causas formales. La expresión «forma» es la traducción del aristotélico εἶδος, pero no designa nada exterior, nada que tenga que ver con lo formal o con el formalismo. Forma es, antes bien, la entelequia, la configuración de la cosa; y en Bacon designa las «naturalezas» de las cosas. Por causas formales entiende aquellas que, si bien se componen de elementos causales de poca monta —podría decirse de índole no cualitativa—, de partículas de materia; no obstante, representan algo propio, que no puede descomponerse otra vez, sino que ejercen una interacción. Entre las formas, es decir, las estructuraciones específicas de los elementos, que no lo son en un sentido casual, adicional, sino que son ellas mismas causa y producen efectos, señala el calor, lo blanco, lo rojo, lo verde, es decir, el color, el envejecimiento y la muerte; todas ellas son para él *causae formales*. Por una parte, pues, postula Bacon una disolución científica en los elementos, para averiguar, cómo y de qué se compone cada cosa, y con este método, desde luego, se pierde a menudo el nexo espiritual. Por otra parte, en cambio, presenta estructuraciones sintéticas como fuerzas independientes: Aquí tenemos, sin embargo, no tanto la envoltura medieval, sino más bien lo cualitativo en la filosofía de la naturaleza, que recuerda sorprendentemente, aunque de un modo tenue, a Paracelso y a Böhme. Allí aparecía también el calor, más fuerte que el fuego en Böhme, como fuego terrorífico y, sobre todo, como fuego de amor. Aparecía también el color como un espíritu manantial, que irrumpe con la luz. El envejecimiento, como en Bacon, no aparece en Böhme, ni tampoco la muerte. Bacon conoce, pues, más cualidades, y ello plenamente en el sentido de un realismo ingenuo. Aquí está actuando aún, sin duda, el gusto renacentista por las cualidades, una línea de pensamiento que sale al paso a la inductivo-mecanicista y que en Bacon constituye una inconsecuencia, aunque no teológica. Más bien advertimos en ello nada menos que el problema, que surge seguramente por vez primera, de una mediación entre Demócrito y Aristóteles. El pensamiento de Demócrito mantiene la disolución en átomos, o sea, los elementos más

simples, que están unidos por el nexo mecánico de la *ananke*, la necesidad, algo así como una ley casual casi. En Demócrito no hay teleología, ningún atisbo de idealismo objetivo. Por otro lado, en Aristóteles, el gran pensador de la evolución, hallarán ustedes la serie gradual de entelegías, de figuras cualitativas, es decir, de formas, construyéndose cada forma sobre la otra a base de elementos, pero sin ser reducible a la primera, sino que, una vez construida, adquiere una existencia independiente. Tales formas, más allá del nuevo calor, son lo griego, lo leonino, la esencia de la palmera, la claridad, lo común, no en el sentido de las ideas platónicas, que son estáticas, sino en el sentido de las causas finales que se realizan, «de una forma troquelada que se desarrolla de un modo vivo», según Goethe traduce la palabra entelegía. Ahora bien, la teoría aristotélica de las formas sólo es pensable de un modo cualitativo, y Demócrito y Aristóteles siguen pareciéndonos hasta hoy contrapuestos, sin mediación posible. De ahí que no haya habido más que luchas entre los dos grandes pensadores, entre Demócrito, el pensador del materialismo mecánico, aunque no enteramente mecánico y de ningún modo mecanicista, y Aristóteles, el gran pensador del desarrollo cualitativo, de las cualidades reales, no las secundarias; y esas luchas, en el fondo, la filosofía no ha terminado aún de llevarlas a cabo. En Bacon, no obstante, no se habla todavía de una distinción entre cualidades primarias y secundarias, como correspondería a una visión mecanicista del mundo que permite considerar al color, los sonidos, el envejecimiento y la muerte misma como cualidades propias de reflejos ideales y subjetivos a los que en la realidad nada corresponde. Las cualidades de Bacon no necesitan una explicación reductiva, sino que ellas mismas son momentos de la explicación, y justamente como las llamadas *causae formales*. De todos modos, el intento principal de Bacon sigue siendo el hallazgo, la invención, es decir, el descubrimiento de la verdad. El descubrir la verdad tiene dos grandes aspectos: primeramente, sólo el mundo exterior proporciona la medida de lo verdadero, y ésta es la pauta para corregir la representación; no puede corregirse en el espejo, sino que es el espejo el que se corrige al comparar lo que en él se refleja con lo que fuera de él existe. En segundo lugar, es necesario un conocimiento exacto de las leyes de la causalidad para intervenir en el mundo, que es para el utilitarismo baconiano el último fin. Aquí resulta tangible su relación con los utopistas de entonces, con Tomás Moro y en lo técnico también con Campanella. La técnica, sobre todo, debe impulsarse, según Bacon, porque puede desarrollar el único fundamento real para aliviar al hombre, y traer a la tierra la felicidad para todos.

LA UTOPIA TÉCNICA: «NOVA ATLANTIS»

Esto es lo que ha expuesto Bacon en una utopía propia, en una utopía de nuevo tipo. Hasta ahora hemos hablado de no pocas utopías sociales. Rara vez, como, por ejemplo, en *La Ciudad del Sol* de Campanella, o también en Rogerio Bacon, que, entre otras cosas, diseñó un submarino, se avanzan fantasías técnicas. Sólo Bacon dedica a este tema un estudio propio. En él encontramos un original de la primera ciencia-ficción, solitario durante mucho tiempo, tanto antes como después; de una utopía casi exclusivamente técnica, descrita en la *Nova Atlantis* (*Nueva Atlántida*). La Atlántida es un continente que, según dice Platón en el *Critias*, se hundió hace nueve mil años y que dio nombre al océano Atlántico. La Atlántida habría conocido un alto nivel de civilización. Bacon presenta ahora los planes de una nueva Atlántida, de modo que no necesitemos sentir nostalgia de aquella legendaria patria donde todo era mejor, sobre todo desde el punto de vista técnico. En la *Nova Atlantis* se da una actividad sistemática de investigación, descubrimiento e invención, es decir, del *ars inveniendi*. Aquí se hallan, anticipados de un modo fantástico, toda una serie de inventos. Algo semejante conocíamos ya por *Las mil y una noches*, donde se describe al detalle un caballo mágico, que lleva incluso una palanca en un costado, mediante la cual se puede elevar desde un tejado, o sea: un helicóptero todavía imaginario. También se habla allí de un telescopio, de la modificación artificial del tiempo, tirando de las nubes con cuerdas. En los cuentos alemanes aparecen ya el asno de oro y la mesa que se sirve sola, etc. Pero todo eso no es nada al lado del gran libro de los inventos de Bacon. De ahí que d'Alembert, el gran matemático y enciclopedista del siglo XVIII, llame a la *Nova Atlantis* un «*catalogue immense de ce qui reste à découvrir*»: un catálogo inmenso de lo que aún queda por descubrir». En la isla *Nova Atlantis* hay un *templum Salomonis*, una casa de Salomón; podríamos traducirlo tranquilamente hoy por «universidad técnica». En esta gran escuela politécnica, mítica y más aún utópica, se han construido y seguirán construyéndose cosas inverosímiles. Así, por ejemplo, se mantiene un cultivo científico de plantas y animales, se practica la vivisección, experimentos en animales para investigar posibilidad terapéuticas, una bioquímica desarrollada que estudia la calidad de los alimentos y de la carne, aunque no todavía de las células, para prolongar la vida. Se desarrollan potentes explosivos que facilitan los trabajos de

excavación y que transportan, literalmente, las montañas, como dice Bacon. Hay incluso máquinas de explosión; y se presenta una descripción bastante exacta de la máquina de vapor. Gigantescas turbinas realizan el trabajo de los animales y hacen superfluo el de los músculos humanos. Hay instrumentos musicales con cuartos de tono (el último grito en nuestro tiempo fue el empleo de cuartos y octavos de tono, fuera de la escala cromática, por el moderno técnico musical Alois Haba). Existen microscopios, telescopios y micrófonos. Esto lo expresa la *Nova Atlantis* al recalcar que los atlántidas disponen de maravillosos aparatos con los que pueden ampliar el sonido más allá de nuestras capacidades auditivas. El teléfono es ideado por Bacon como un sistema de tubos subterráneos en los que el aire se halla sometido a una cierta presión que facilita la difusión del sonido. De la electricidad, naturalmente, no se habla ni se puede hablar; pero sí está planteado como tarea a cumplir el deseo de oír una voz a cientos de millas de distancia. Hay aviones sin fin, y desgraciadamente también *perpetua mobilia*, perpetuos móviles, incluso varios tipos de ellos, con lo cual topamos otra vez con la superstición. Todo esto encierra la gran utopía de Bacon, en la cual expone gráficamente los frutos que ha de producir un *ars inveniendi* bien orientada y metódicamente aplicada. Tales frutos deben estar encaminados a establecer el *regnum hominis*, el reino del hombre. Y precisamente, el autor de la *Nova Atlantis* había proyectado una utopía social que había de acoplar al fundamento técnico, pero que, desgraciadamente, no llegó a ser realizada.

Bacon mismo tuvo un recuerdo en su proyecto: Piensa en Prometeo, aunque de modo muy distinto al de los griegos. Entre éstos, Prometeo era un ladrón genial que robó el fuego del cielo. Muy distinto aparece en la trilogía de Esquilo, de la cual sólo poseemos la primera parte. Allí es Prometeo un titán atado por Zeus a las rocas del Cáucaso, donde un buitre le devora el hígado. Ahí está Prometeo encadenado, y el buitre o el águila son símbolos antiquísimos del despotismo, es decir, de Zeus. Al final de los días, sin embargo, Prometeo es liberado y se convierte en el Prometeo desencadenado. Pero como en la sociedad esclavista de los griegos no había ninguna conciencia revolucionaria, se consideró a Prometeo desde luego como a un héroe trágico en la más grandiosa forma, junto con Dionisos como figura originaria de la condición trágica, pero no penetró más en la fantasía griega y no se convirtió en la figura del rebelde. De ahí el fenómeno, sorprendente y no sorprendente al mismo tiempo, de que Prometeo permaneciera siglos enteros, por no hablar del Medievo, sin el relieve que, por ejemplo, le atribuyó Marx

en su tesis doctoral, al considerarle el primer santo del calendario filosófico. En la nueva interpretación aparece, por vez primera, en Julio César Escalígero, el filólogo y nominalista italiano. Éste le compara con el poeta, que se distingue del actor, del histrión, en que no imita figuras conocidas, sino que inventa otras nuevas. De ahí que el poeta sea un *alter Deus*, otro dios; y el otro dios sólo puede ser Prometeo, que crea hombres como hace el poeta. Tampoco en esto sopla ningún aliento muy revolucionario, pero en Bacon, sin embargo, se llama a Prometeo por vez primera un rebelde técnico que posee la enorme osadía de hacer la competencia al señor, y no sólo eso, sino, más soberbio aún, de hacer el trabajo mejor que el señor mismo. Los hombres que Prometeo crea son mejores que cuanto Zeus ha creado en su mundo. Así utiliza aquí Bacon de un modo técnico la alegoría o arquetipo de Prometeo, expresándolo con estas palabras: «Prometeo es el espíritu inventivo del hombre, que establece el dominio humano y aumenta sin límites la fuerza del hombre, dirigiéndola contra los dioses.» No cabe ninguna duda sobre la fuerza rebelde y la conciencia de rebeldía de esta frase. Y Bacon quería sentirse a sí mismo como el cumplimiento que augurase audacias de ese tipo y aún mayores.

A pesar de todo, las limitaciones de este hombre singular son claras: falta una base profunda, aunque a veces se llega a tocarla. Bacon es diseñador de gran estilo, que proyecta incluso nuevas ciencias que se hallaban aún detrás del horizonte de los tiempos: así la ciencia de la vida de negocios, es decir, la economía política burguesa; la ciencia de la fisiognomía, de la expresión, etc. En la época barroca hubo muchos autores de proyectos. Autor de proyectos no era entonces un insulto, eso fue más tarde. Un autor de proyectos es más bien alguien a quien se le ocurre algo para convertir el mundo un poco más en un ser-para-nosotros mediante los inventos. La *Nova Atlantis* de Bacon ha establecido al menos una meta, y si bien él no fue un conquistador, sí fue un aposentador, que se adelantó, exploró e incluso señaló los lugares donde se podría más tarde habitar.

Tal fue Bacon, muy distinto, en cuanto al ritmo y a la temperatura, de nuestros pensadores alemanes del Renacimiento, y, sin embargo, muy unido a ellos en el «plus ultra» renacentista; unidos todavía, o tal vez de nuevo, en el sentido por lo cualitativo de la naturaleza, en el placer de buscar la verdad no por sí misma, por pura contemplación, sino por la convicción de que la llave del conocimiento —y esto vale sobre todo para Bacon— es ya una palanca para mejorar el mundo y convertirlo en un *regnum hominis* como *maximum utile*, como lo más útil del mundo. También el médico Para-

celso utilizó el saber para curar los males; y el *regnum humanum* es en Böhme un paraíso secularizado, y en otros utopistas una transformación de la tierra en algo mejor, de suerte que linde por lo menos con el proyectado cielo, con lo cual éste dejaría de ser necesario. Éste es el espíritu utópico que revela el sobrio empirismo baconiano, que quiere tomar las cosas como son, precisamente para no dejarlas tal como son.

8. EL NACIMIENTO DE LA CIENCIA MATEMÁTICA DE LA NATURALEZA (Galileo, Kepler, Newton)

Si el Renacimiento trae consigo el ascenso de la burguesía, esto trae a su vez el ascenso de una economía política en la cual el valor cualitativo de uno de los productos del trabajo humano desaparece cada vez más en el valor cuantitativo de cambio de esos productos en el mercado. La mercantilización de todos los hombres y de todas las cosas transforma las cualidades del trabajo y de sus objetos en magnitudes abstractas, expresables en números.

Es cierto que también en la época del antiguo capital comercial se dio un interés mercantil, por tener, pese a la inseguridad de un mercado abierto, una base estadística, sin limitarse a establecer balances y a cuadrar entradas y salidas, pero aumentó considerablemente con el desarrollo de la manufactura. Con ello surgió el interés por el cálculo, por el dominio contable de la realidad. Esto produjo un reflejo económico en la formación del cálculo y contribuyó al prestigio de los números, que en la Edad Media casi sólo fueron considerados de un modo mágico, como mística aritmética. No hay matemática medieval, a pesar de que los árabes ya habían introducido el álgebra y los indios el número cero. En España, que se había autoexcluido del proceso capitalista: no se dio más que en sencillos libros de contabilidad para tenderos que habían de anotar las deudas, mientras que al otro lado de los Pirineos, en la Francia que se unificaba y se desarrollaba hacia el capitalismo, comenzó una época de florecimiento matemático como no se había conocido jamás. Tan estrecha y evidente es la relación entre la matemática y la economía burguesa. Y así se descubrió en Galileo un Pitágoras secularizado por la ciencia natural. Se produjo esa asombrosa relación, cuya osadía apenas podemos ya imaginar: la relación entre naturaleza y matemáticas; los objetos de la naturaleza son captables en un orden matemático. En la Edad Media, la naturaleza era justamente el lu-

gar de la intranquilidad, del desorden, del desbarajuste y del caos, y como signos de la naturaleza se señalaban los cometas. La naturaleza era lo que había caído, allí donde habitan, sobre todo, el diablo y los demonios, los monstruos, el azar y la falta de ley; por consiguiente, toda *lex naturae* constituye una excepción. Y si bien en el tomismo el *ordo* y su *lex*, al igual que la naturaleza humana, no han caído ni se han corrompido del todo, sí han quedado muy debilitados por el pecado original y desbaratados por los demonios. Frente a esto está sólo la historia, escolásticamente ordenada con un terreno salvífico en el que se da el orden y la ley y donde se pasa desde la creación del mundo, a través del diluvio, hasta el nacimiento de Cristo y el Juicio Final; todo esto se encuentra muy bien cimentado en Agustín. En el Renacimiento ocurre lo contrario. La historia se convierte en algo malogrado y malogrador, algo que no ha encontrado su propio orden, a diferencia precisamente de la matemática —claridad de la naturaleza—. Ésta constituye ahora incluso un libro aparte, el libro de la naturaleza, según la herética expresión del médico Ramón de Sabunde, y es propuesta en contra e incluso por encima del libro de los libros, la Biblia, y de la lógica de la salvación que de ella extrajo Agustín. Este libro de la naturaleza, junto con el mundo de los cometas, los volcanes, los terremotos, las tempestades, las malas cosechas y todas las cosas imprevisibles, se halla escrito en números; y el mundo de los números se encuentra ligado al objeto natural, cosa por cierto no fácil de comprender.

Galileo Galilei (1564-1642) era un profesor de matemáticas de fama europea. Tuvo que luchar mucho con una *Signoria* insensible y aburguesada para conseguir el dinero con que realizar sus investigaciones. Hacia el final de su vida corrió el riesgo de morir en la hoguera por defender el sistema copernicano. Se cuenta que murmuró el *Eppur si muove* (y sin embargo se mueve), referido a la tierra, con lo cual habría vuelto a retirar su sumisión a la doctrina de la Iglesia. ¿Claudicaría Galileo ante la presión de la Iglesia y renegaría de sus convicciones para poder seguir escribiendo sus grandes obras, los *Discorsi*? Es esta una pregunta muy oportuna que ha tratado Brecht en su drama *La vida de Galileo*. Sus obras principales son: *Discorsi e Dimostrazioni Matematiche a due nuove Scienze* (*Discursos y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*), de 1638, y *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (*Diálogo sobre los sistemas máximos*), de 1632. Los *Discorsi*, su obra más rica, donde se expone en gran parte la teoría matemática del movimiento, fueron escritos después de su abjuración. Habrán notado que

hasta ahora no nos hemos topado con ningún sensualista unilateral entre los nuevos científicos de la naturaleza, empiristas y materialistas. Todos ellos sometieron el pensamiento a un gran esfuerzo, pues la experiencia necesita la importante función del pensamiento. Estos científicos e investigadores sabían muy bien que la mera visión no hace feliz a nadie, pues de ser así, ni siquiera tendríamos que empezar a pensar. La inducción, dice Galileo, no basta; es necesaria, sí, pero no puede agotar todos los casos y sólo conseguirá una mayor o menor verosimilitud. Así pues, hará falta seguir aplicando el entendimiento, y ello en dos direcciones: por una parte, en cuanto al método, y, por otra, en cuanto al fin. Desde el punto de vista metodológico, el entendimiento logra, según Galileo, una información exacta sobre la naturaleza únicamente mediante la experimentación, y todas las aspiraciones de la investigación de la naturaleza consisten en descubrir leyes que rijan los procesos captables matemáticamente. El *experimento* plantea una pregunta a la naturaleza, una pregunta sabiamente ponderada y calculada. Un experimento significa, ante todo en las ciencias naturales, el aislamiento artificial de los elementos de un conjunto; no dejar que el proceso transcurra sin más, detenerlo. Entonces se crean en él unas condiciones artificiales, y en concreto dentro de la línea de las causas que se sospecha concurrir a la formación del conjunto que se investiga. Estas condiciones hay que variarlas luego de un modo arbitrario, con el fin de averiguar cuáles son las decisivas y las no decisivas, cuáles las esenciales y las no esenciales. Una vez que las hemos averiguado por medio del experimento, se obtiene, pero ya comprendido, lo que de todos modos se daba ya en la simple experiencia, y de este modo el experimento ha llegado a su objetivo científico. En la época de Galileo no era aún obvio el que establezcamos algo nuevo, un nuevo conjunto de condiciones que tiene nuevos efectos; esto no ocurrió hasta la incipiente era de los inventos y de su tecnología. Pero luego el resultado del experimento no puede ya coincidir con el conjunto estudiado, puesto que continuamos con el experimento. En el caso de un experimento sencillo, hacemos una interrupción y queremos entender el conjunto natural. Pero si se trata de hacer algo nuevo, entonces ampliamos la naturaleza mediante un uso sagaz de los diversos contextos, atenuando uno, reforzando otro, estableciendo combinaciones de tres o cuatro contextos. Estas combinaciones de los efectos de las leyes no aparecen en la naturaleza sin elaborar, y constituyen un ensayo de una especie de segunda naturaleza, que no podría darse sin la intervención humana. Ahí actúan, además, unas relaciones finalistas de carácter civilizador, por decirlo así, que el

hombre lleva a la naturaleza no sólo explotándola, desde luego, sino a veces incluso forzándola hacia objetivos ajenos. De todos modos, desde Galileo surge un creciente conocimiento y averiguación de los fundamentos de los contextos de la naturaleza, que en último término son combinados por medio de la técnica. Contra el forzamiento valía aquel principio de Bacon, aplicable, al menos, en parte: *natura parendo vincitur*, a la naturaleza se la domina obedeciéndola. La meta, según esto, consiste en penetrar científicamente en los procesos naturales de tal manera que se pueda pronosticar e intervenir; *voir pour prévoir*, ver para prever, se diría más tarde. En Galileo hay dos fases metodológicas: por una parte, la división en los elementos que hacen posible el experimento, el *dissecare naturam*, para dar con los elementos más simples del movimiento, desde los cuales se podrán luego determinar los procesos de dicho movimiento. Este primer método, la división, el *dissecare*, el desmenuzamiento, es decir, el análisis de la realidad, lo llama Galileo *método resolutivo*, disolvente. A la segunda fase, con el experimento como auxiliar, la denomina Galileo *método compositivo*, sintetizador. Esto significa que, partiendo de los elementos más simples del movimiento, hay que llegar, en la expresión matemática de los fenómenos, a los mismos resultados que presenta la experiencia, y de este modo se obtiene una experiencia científicamente fundada, o sea, la experiencia como tal, simplemente. Pues todo lo demás que así se denomina no es tal, sino una realidad vivencial, en la cual uno se mueve cómodamente, pero sin comprenderla, pues sólo se forma en ella una conciencia precientífica. Ahora bien, la experiencia científico-natural conduce, a partir de Galileo, a una teoría matemática de los elementos del movimiento en el mundo, conocida no por los meros datos de medición, sino en su esencialidad cuantitativa. El movimiento es, en efecto, en Galileo, realmente compositivo, y el método de su conocimiento no es más que un trasunto del mismo. El movimiento sólo establece la unión de un cuerpo con otro, y las circunstancias de los cuerpos, lo cuantitativo, se convierte aquí también, por consiguiente, en algo dinámico debido al origen del movimiento; una especie de aliento emprendedor recorre ahora el mundo, y el movimiento de los cuerpos es lo primero y no los géneros inmóviles de los cuerpos en estado de reposo. De este modo comienza a partir de aquí un pensamiento orientado a las leyes y funciones, a los nexos de efectos y modificaciones, sustituyendo al pensamiento por géneros y a su lógica estática. En la estática imagen medieval del mundo, que era un trasunto de la sociedad estamental, la valoración se realiza exactamente al revés. Allí, el estado na-

tural del cuerpo es el reposo. El movimiento se considera una anomalía, y todo movimiento de un cuerpo se consume a sí mismo; de ahí que un cuerpo se mueva cada vez con mayor lentitud, una vez que se ha movido durante un tiempo, pues el impulso, en sí anómalo, se ha ido gastando al fin, el cuerpo vuelve a la situación de reposo y se queda por fin satisfecho. Tiene que volver a sobrevenir algo anómalo, es decir, un impulso de fuera y entonces el cuerpo se mueve de nuevo, a regañadientes, por decirlo así. Pero el estado natural es en la Edad Media el reposo, el haber sido construido, el haber nacido cada cosa para su lugar propio, y por eso la tierra, necesariamente en reposo, constituye así el centro del cosmos. En los cuadros de Giotto, con tantas figuras clavadas, donde todo está colocado en el lugar que jerárquicamente le corresponde, nada se mueve. Todo ha llegado al punto final; hay allí un reposo santo, exacto, verdadero; todo ha salido bien, todo está en su lugar propio. Tal era la concepción de una sociedad no burguesa, no capitalista, no dinámica, con mercado cerrado, con subestimación del trabajo en los estamentos superiores, tal como se deriva de la Antigüedad, frente a la sociedad burguesa, en la cual el trabajo es altamente valorado y el mundo se pone en movimiento. Con esto entra en escena el impulso, y resulta comprensible desde el punto de vista histórico-social, a partir del entonces incipiente impulso empresarial. El impulso lo expresa Galileo primariamente en la determinación de la masa: dos cuerpos tienen la misma masa si a igual velocidad poseen el mismo impulso. Galileo descubre puras leyes de movimiento, como la de la oscilación del péndulo, la del movimiento uniformemente acelerado, basadas en la energía, pero eminentemente cuantitativas. Sin embargo, tampoco faltan en Galileo valiosos rasgos: así, por ejemplo, la armonía, la unidad y la simplicidad de la naturaleza. ¿Dónde está escrito que las leyes naturales sean simples, que se correspondan unas con otras y que exista una unidad de la naturaleza? Esto son restos cualitativos en la explicación del mundo, absolutamente mecánica, que hace Galileo. Desde luego, el libro de la naturaleza está escrito en caracteres numéricos, pero hay más: la naturaleza trabaja también como un artista construyendo monumentos, y las leyes matemáticas y mecánicas ponen de manifiesto su modo de trabajar y al mismo tiempo la armonía artística de sus obras.

El procedimiento matemático de la ciencia natural fue desarrollado casi a la vez por el alemán Johannes Kepler (1571-1630), investigador y filósofo de la naturaleza. Sus obras principales son: *No-*

va *Astronomia* (1609), *Mysterium cosmographicum* (1569) y *Harmonices Mundi* (1619). Kepler, al igual que Galileo y a pesar de toda la matemática, resulta comprensivo. El mundo de la experiencia sensible se disuelve en él menos aún que en Galileo en ecuaciones matemáticas del movimiento, y en lugar de eso se articula en proporciones matemáticas. No lo explica matematizándolo, sino que lo comprende de un modo matemáticamente exacto. El objeto de Kepler es el sistema de los planetas, la mecánica celeste; aquí en esta figura de investigador, profunda, meditativa, realmente fáustica, resulta del todo claro que la ciencia natural matemática ha nacido de la empiria y del pitagorismo y, en concreto, sin perder el recuerdo cualitativo de la armonía pitagórica. Kepler se muestra incluso tan pitagórico que cree reconocer las relaciones numéricas de las cuerdas en vibración, es decir, de la lira, en la distancia de los planetas al sol. Y así, llama al sistema solar «la lira de Apolo»: cada planeta emite en su trayectoria un sonido en escala séptuple y todos de consuno producen el acorde cósmico. Ésta es la armonía de las esferas, a la cual se refiere Shakespeare en *El mercader de Venecia* (Acto V, escena 1) y que expresa poéticamente de acuerdo con el pitagorismo de entonces. Lorenzo habla a su amante, la hermosa Yesica, la hija de Shylock:

¡Qué dulcemente duerme la luz de la luna sobre la colina!
 Sentémonos aquí y dejemos que la música
 entre en los oídos. El suave silencio y la noche
 se han convertido en teclas de una dulce armonía.
 ¡Ven, Yesica! ¡Mira cómo está el firmamento
 tachonado de discos de oro luminoso!
 Ni el más pequeño de esos círculos que ves
 deja de cantar con brío, como un ángel.

Asimismo Goethe comienza el *Fausto* con la música de las esferas siderales, aunque no en la silenciosa luz de la noche, sino en la rudeza y exactitud del día: «Resuena el sol a la manera antigua, cantando a porfía con las esferas hermanas.» Lo decisivo aquí es que precisamente Kepler parte de la mitología, indudablemente bella, hacia una razón armónica y matemáticamente bella del cosmos en su conjunto, no hacia una mera razón matemáticamente ascética, sólo reductora en lo cuantitativo. Tampoco Galileo se refería a una reducción sólo cuantitativa, sino a la sencillez y unidad como valores estéticos. En ambos están influyendo la perfección del universo de Bruno. No fue siempre obvia la idea de que en la naturaleza ocurra todo del modo más simple, y que metodológicamente la medida

sea: *simplex sigillum veri*. Esto no encajaba en la imagen medieval de la naturaleza. Ya se ha dicho que estaba llena de un incalculable terror a los cometas. Lo mismo que no encajaba más tarde en la «naturaleza báquica del ser-fuera-de-sí, de Hegel, que *ni se refrena ni se contiene*», a pesar de su elogio de las leyes de Kepler. Ni siquiera la llamada perfección de la naturaleza fue siempre algo obvio, sino que durante mucho tiempo fue considerada como el lugar de los demonios, de mala reputación ella misma y mal'afamado también el ocuparse de ella. En lugar de eso, Kepler echó mano no sólo de Pitágoras y de la cábala, sino también del *Timeo* de Platón, y de sus especulaciones matemáticas acerca de la construcción del espacio cósmico. El mundo se encuentra allí construido dentro de cuerpos estereoscópicos y su conjunto se parece, sobre todo, a un dodecaedro. Kepler estudió el *Timeo* con mucha atención y añadió algunas especulaciones similares, igualmente míticas. Por lo demás, en las imágenes ideales del cosmos, de Kepler, están actuando, desde luego, juicios de valor cercanos al mito. Así, por ejemplo, sólo después de una dura lucha abandona la hipótesis de que los planetas se mueven en órbita circular, la más perfecta, cuando las mediciones de Tico Brahe sobre la trayectoria de Marte le obligaron a ello, si bien sólo para introducir el pecado original en la naturaleza y, por ello, atribuye a los planetas que cayeron en el pecado de Adán la órbita inferior, pero que es todavía la segunda en perfección, es decir, la elipse. Lo curioso es que estas especulaciones míticas pueden llevar a resultados correctos, y en este caso a la primera ley de Kepler, que establece la órbita elíptica de los planetas en lugar de la circular anteriormente supuesta. Sigue una segunda imagen ideal, fantástica, tomada de *Timeo*: entre las variables velocidades de un cuerpo sideral lo mismo que entre los valores medios de las velocidades de los planetas debe existir una relación análoga a la que existe entre el número de oscilaciones de tonos armónicos. En seguimiento de esta también fantástica imagen ideal de una analogía, llegó Kepler, por cierto, una vez más a una comprobación empírica, a saber: el descubrimiento de su tercera ley, según la cual el tiempo de revolución de un planeta es una función de su distancia al Sol. Hay que señalar, a pesar de toda la mitología, la convicción de Kepler acerca de la mensurabilidad y, sobre todo, de la racionalidad del cosmos, que produce armonía. En esto nos llega algo más que un mero resto de cualidad objetiva que siguió influyendo en la ciencia natural, todavía cuantificadora y más tarde formalizadora. Así, en las ecuaciones de Maxwell de la teoría electromagnética de la luz y en la teoría de la relatividad restringida, de Einstein, de la cual celebró Planck la

maravillosa armonía —si bien el mundo está aún lejos de ser gobernado por una armonía musical.

Isaac Newton (1642-1727) dio un fundamento a las leyes keplerianas con el descubrimiento de la ley de la gravitación. Sus obras principales son la *Optica* (1704) y *Naturalis philosophiae principia mathematica* (1687) (*Principios matemáticos de la filosofía natural*), que contienen sobre todo la teoría de la gravitación. La fuerza de la gravedad fue considerada por Newton todavía, según su nombre indica, como una fuerza, como un agente propio, algo así como la luz y, por último, mecánicamente en sentido estricto, como presión e impulso. Suponía que esa fuerza se propagaba como luz y sonido, incluso a través del vacío. Aquí se introduce, pues, el principio de la acción a distancia. Ese espacio vacío es al mismo tiempo un espacio estático, un ámbito, sobre todo, vaciable. Esto se remonta al concepto de vacío de los antiguos filósofos de la naturaleza, de los presocráticos e incluso de Platón, donde, haciendo abstracción de todo lo que llena el espacio, queda el espacio mismo en la representación, en forma de continente. La imagen del continente resulta obvia, una jarra, un cajón vacío en donde no hay nada fuera del aire invisible. Esta representación del espacio sigue en Newton, y en concreto como un espacio invariable, del todo independiente de los movimientos que en él tienen lugar, es decir, el espacio de la geometría euclidiana. La imagen del espacio de Euclides permaneció incontrovertida en la física hasta la teoría einsteiniana de la relatividad, no sólo para el ámbito del mundo de la experiencia cotidiana, que no es subatómico ni astronómico, sino simplemente para todo el universo. No pueden ustedes imaginarse probablemente la osadía que supuso el que Newton explicara mecánicamente el movimiento de los cuerpos celestes, que aún llevaban la carga de toda posible superstición de la astrolatría y la astrología, y que, además, habrían sido creados por Dios y eran portadores de una sublimidad sin fin. La unión de las fuerzas centrípeta y centrífuga obliga a los planetas a una trayectoria elíptica. Todo ello sucede con la puntualidad y la regularidad de un mecanismo de relojería, es decir, de una imagen terrenal.

Esta explicación tan terrena abrió una enorme brecha en lo celeste. En alemán sólo hay una palabra para decir cielo; en inglés están *heaven* y *sky*. *Heaven* es el cielo cristiano, del más allá, y *sky* es nuestro firmamento. En la lengua alemana hubo siempre, por esa unicidad de la palabra, asociaciones teológicas, trascendentes, con la palabra, «cielo». Éstas quedaron ahora totalmente destruidas desde

el punto de vista físico. Newton echó los cimientos astronómicos para el materialismo mecanicista francés, que no sólo arrebató la legitimación al trono y al altar terrenos, sino que puso también con ello el fundamento astronómico para la obra de Kant *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1775), que dio de lleno en el corazón de la hipótesis de la creación divina. Ya he aludido a la limitación, que sólo se vio más tarde, de la física newtoniana. Estriba en la suposición de un espacio euclidiano rígido para todas las circunstancias del universo. De todos modos, para el mundo mesocósmico de nuestra experiencia espacial cotidiana sigue válida la concepción newtoniana del espacio y la mecánica de Newton. Y los fallos que aquí aparecen son de tan escasa magnitud que se pueden despreciar no sólo en la práctica, sino casi también teóricamente. En cambio, para el espacio subatómico descubierto más tarde, es decir, el espacio más allá del átomo, donde se mueven electrones, neutrones, protones, etc., la concepción del espacio fijo de Newton se reveló inválida; y perdió del todo su validez en las proporciones macrocósmicas, en las enormes distancias entre las estrellas fijas y, sobre todo, en las nebulosas, cuando se intentó aplicar al macrocosmos la geometría no-euclidiana de Riemann, en el siglo XIX, su teoría de las funciones de variable compleja y su espacio fluido. Para el microcosmos subatómico, y lo mismo para el macrocosmos, el espacio no es ya un recipiente vacío; antes bien, depende, al igual que la masa, del movimiento que llena el espacio, del impulso. Para el cálculo de tales espacios sirve como instrumento matemático la geometría de Riemann. Para entenderlo mejor: Si trasladan ustedes el globo terráqueo, de tres dimensiones, a una proyección mercatoriana bidimensional sobre un mapa, notarán grandes distorsiones. En el Ecuador todo coincide todavía, pero en cuanto se alejan ustedes del Ecuador hacia el Norte o hacia el Sur, surgen tremendos ensanchamientos. El norte de Canadá, o el cabo Norte, o la Siberia septentrional, aparecen desproporcionadamente estirados y lo mismo, por el otro lado, por ejemplo, Australia. Esta ilusión óptico-mental, por decirlo así, se da también en el modo cómo se proyectan las líneas de la gravitación en el espacio, es decir, el giro en torno al sol en el espacio de nuestra experiencia. Nuestro espacio tridimensional se comporta con respecto al espacio cósmico aproximadamente como el espacio bidimensional de un globo. El concepto de gravitación, pues, con sus consecuencias espaciales, ha experimentado una corrección extraordinariamente útil e importante mediante las teorías de la relatividad de Einstein. Las investigaciones no están en modo alguno terminadas. En todo caso, las leyes newtonianas siguen sien-

do suficientemente válidas para el mundo mesocósmico; y en cuanto a sus límites hacia arriba y hacia abajo, el Newton tardío, sobre todo, estuvo en vías, por cierto muy extrañas, de traspasar las fronteras de lo mesocósmico. Lean y asómbrense: la translimitación fue apocalíptica, aunque él la mantuvo en secreto absoluto. Pero sí se publicó por fin en 1733, es decir, póstumo, el *Apocalipsis de San Juan*, la Revelación de San Juan, una última aparición de una poderosa fantasía sobre la naturaleza, o más bien antinaturaleza, en el Renacimiento, y ello por obra de su más riguroso investigador de la naturaleza.

9. TOMÁS HOBBS Y LA TEORÍA DEL PACTO SOCIAL

Vamos a seguir ocupándonos de la implantación del racionalismo, con el cual empalman las teorías del pacto social. En Galileo hemos visto el método resolutivo-compositivo, que se remonta a lo más simple. Esto se aplicará ahora a los objetos histórico-sociales, y el método será también el de *dissecare naturam* y, sobre ello, *componere naturam*. Los impulsos no son aquí los más simples elementos del movimiento, los posteriores diferenciales, desde los cuales el movimiento es comprendido y explicado, una vez que el método resolutivo ha cumplido su misión, sino que en su lugar tenemos afectos, centros de interés, individuos, es decir, en lugar de cantidades, valores, como es insoslayable en el ámbito histórico-social. Los individuos corresponden en sus puntos de interés, sus afectos, sus necesidades y aspiraciones al poder, a los átomos impulsivos. Desde estos elementos más simples habrá que entender analíticamente el mecanismo de la vida social y política, con vistas a su reconstrucción y, sobre todo, a su transformación de acuerdo con los intereses burgueses. Éste es el camino que siguen de diversos modos Grocio y Hobbes, los defensores de un pacto social, tan utópico y prehistórico, por encima de los individuos, lo que quiere decir que los individuos se unen entre sí sobre la base de sus originarias voluntades, necesidades, impulsos e intereses, a fin de no vivir ya aislados como lobos y devorarse mutuamente o ser devorados. El Estado existente será medido desde el punto de vista del derecho natural por los elementos y por el pacto social, pretendidamente originario, que haya frenado y equilibrado los egoísmos. Entonces se ve que el Estado es falso del todo o a medias, porque el pacto no ha sido cumplido. El derecho natural clásico se convirtió en la teoría de la revolución burguesa. Surge, por consiguiente, una crítica de los fenómenos sociales desde la esencia social que corresponde a la naturaleza huma-

na. Se registra, por tanto, una desigualdad entre los fenómenos sociales y la esencia social justa; esta no afirmación de lo empíricamente existente queda siempre subrayada en el derecho natural. En esto se diferencia el pensamiento político y social de la incipiente ciencia natural burguesa. Porque en ésta se afirma: si una teoría del movimiento, por ejemplo, de un movimiento parabólico o de caída libre, que ha sido establecida en base al descubrimiento de elementos del movimiento, no coincide con la experiencia de lo previamente dado, es decir, si no da ninguna explicación científica de ello, es siempre falsa, a pesar de cualquier otra analogía. En caso de que un físico diga «tanto peor para los hechos», será tenido por un loco, pues considera a su hipótesis más importante que lo dado independientemente del hombre, que es lo que tenía que explicar. Muy de otra manera ocurre con una teoría iusnaturalista, es decir, que no sólo mira empíricamente, sino que también quiere modificar normativamente, y que concierne a lo dado, es decir, lo empírico; en caso de no coincidencia, puede muy bien decir «tanto peor para los hechos sociales dados». Lo exigido contra los hechos en el umbral del pacto social fue y siguió siendo la felicidad mutua y su seguridad. Si en el Estado en que vivimos no se cumple esta exigencia, no por eso es falsa. Al contrario, si nos conformamos con un Estado degradado, esto puede ser oportunismo, apologética, ideología barata, a veces corrupta, como también ocurrió, naturalmente, en el derecho natural y, sobre todo, muy significativamente en el Derecho alemán del siglo XVIII. En Christian Wolff y Pufendorf, que estaban de acuerdo con las circunstancias existentes, burguesas en un octavo y feudales en siete octavos, y que sólo estaban interesados en pequeñas mejoras y transformaciones. Pero, prescindiendo de tales corrupciones, para el derecho natural en conjunto es válido esto: si la experiencia política contradice al derecho natural, el Estado es falso, en opinión del iusnaturalista. La teoría iusnaturalista buscaba, pues, coincidencia consigo misma, pero no por eso se convirtió en una nebulosa normativa, sino que estuvo en armonía con la tendencia objetiva, a saber: a favor de la liberación y de la conquista del poder por parte de la clase burguesa en ascenso, contra el feudalismo.

Vamos a considerar primeramente a uno de los fundadores de la teoría iusnaturalista llamado Altusio. Luego estudiaremos la reacción paralela que hizo olvidar a Altusio, es decir, la reacción que parte del ya mencionado Maquiavelo, y continúa por el jurista francés Bodino, el ideólogo de la soberanía. El concepto de soberanía se refería primeramente a la soberanía del príncipe, la *maiestas*, la ma-

jestad. Este concepto resultó importante porque se mantuvo y fue traspasado por el príncipe al pueblo, y así el pueblo se convirtió en soberano. Esto no son palabras vacías, sino que tienen un contenido jurídico y filosófico muy preciso, introducido por Bodino, que también era un empírico, al exigir por vez primera la historia del derecho para poder hacer filosofía del derecho. Al llegar la revolución burguesa al país más progresista del continente, es decir, a Holanda, el país capitalista de los navegantes, comerciantes y manufactureros, en el que no había tendencias neofeudalistas, comenzó Altusio a celebrar de nuevo una situación más feliz y apareció el fundador del derecho internacional y primer gran teórico del derecho natural, Hugo Grocio.

El derecho natural comienza afortunadamente en Alemania con Johannes Althusius, Altusio (1575-1638). Antes de la guerra de los Treinta Años entró en Alemania occidental una ola de nueva vida capitalista. Altusio había sido durante mucho tiempo el primer defensor de los derechos del pueblo contra la Corona; su obra principal se titula *Política* (1603). Era hugonote, es decir, calvinista. Tras la terrible noche de San Bartolomé, en París, cuando todos los hugonotes fueron pasados a cuchillo, después de esa «noche de los cuchillos largos» católica, hubo en Francia un movimiento de resistencia contra la monarquía católica y contra la opresión del movimiento calvinista. Esta resistencia había sido antes expresada por uno de los más fieles discípulos, y luego sucesor, de Calvino, un hombre llamado Beza, quien, en relación con la noche de San Bartolomé, declaró que no existe ninguna obligación de obedecer como vasallos, incondicionalmente, a una autoridad puesta por Dios. Así pues, una autoridad que no satisfaga a un determinado grupo de creyentes, no ha sido puesta por Dios. (A este respecto, jesuitas como Belarmino y Mariana estudiaron el tiranicidio, entonces discutible, aunque, naturalmente, sólo en interés de la Iglesia; la primera teoría del tiranicidio es, pues, jesuítica.) Según Beza, es el pueblo la fuente de todos los derechos, o sea, en este caso, los hugonotes. Un estrato, cuyos líderes tenían otro origen social que el de los calvinistas en otros países, e incluso el de los luteranos en Alemania; los hugonotes fueron acaudillados, en gran parte, por nobles franceses. El movimiento hugonote no conoció la peculiar mezcla de intereses comerciantes e intereses principescos que se dio en el calvinismo y más tarde en el luteranismo. Hay en él extraños elementos feudales, al estilo de una fronda contra la monarquía. Esto también pudo impulsar el movimiento de resistencia, y los caballeros desposeídos pudieron llevar a

cabo su levantamiento armado contra la autoridad. La opinión de Beza estaba llena de limitaciones, como, por ejemplo, que no era el pueblo, sino los estamentos los que tenían derecho a la resistencia. La superioridad misma no es todavía entendida racionalmente; y aunque ya no es tan irracional que sólo haya sido puesta por Dios, no obstante, tiene aún algo del óleo celestial o del óleo de la unción, si bien con aditamentos como «ha sido derramado sobre personas indignas». Esto cambia decididamente con Altusio, que da un paso más hacia la comprensión racional del estado y de toda la sociedad. Sobre todo, aparece el pensamiento de que el pueblo mismo, y no sólo sus representantes, puede destituir a la autoridad cuando ésta ya no actúa en interés del pueblo; pueblo quiere decir aquí siempre burguesía. El estado es sólo un encargado del pueblo, y comienza la renovación de la teoría que, como recordarán, procede de Epicuro, de que el estado ha surgido en base a un pacto de individuos. Si el pacto no es observado por uno de los asociados, en este caso, por parte de la autoridad, se convierte en inválido, y el otro asociado, el pueblo, se halla ante una nueva situación; esta nueva situación es la revolución, en la que el pueblo emerge como soberano. Altusio, con la proclamación de la soberanía popular, continúa una tradición que ya había aparecido al final de la Edad Media. Esto lo ha descubierto el gran jurista e historiador del Derecho Gierke, y también la relación con los movimientos jurídicos de los últimos nominalistas de la baja Edad Media, es decir, la relación sobre todo con el gran nominalista Guillermo de Occam. Un amigo de Occam, o por lo menos conocedor de su pensamiento, fue Marsilio de Padua, autor de la obra *Defensor pacis* (1346). En aquel entonces, estas ideas constituían esencialmente una ideología del príncipe frente al papa; la autoridad del papa ya no se consideraba como puesta por Dios, y contra ella no había que proceder por medio de un concilio, sino con la masa de los creyentes católicos. Esto quedó codificado por el protestantismo y fue una especie de revuelta religiosa de gran estilo, si bien en las guerras de los campesinos fue también utilizado contra los príncipes. Altusio fue pronto alvocado y no ejerció ninguna influencia. La soberanía del pueblo había perdido todo mandato al comenzar el absolutismo, mientras que el imperativo del momento era la soberanía del príncipe y, en concreto, con la meta puesta en el desarrollo del capitalismo. La burguesía selló una alianza con la monarquía, o bien la monarquía cerró una alianza con la burguesía contra el feudalismo, apareciendo, naturalmente, un neofeudalismo, donde el rey era el primer noble y, en segundo lugar, surgió la camarilla cortesana. Esta neofeudalización

entró en el capitalismo a través de la hispanización, y frenó el ascenso político, ya que no el económico, de la burguesía. Sin embargo, también penetró en el absolutismo la *ratio* burguesa, y nació el concepto, tan rico en consecuencias, de la razón de estado. Este concepto se halla a la orden del día aún antes de que vuelva a aparecer el concepto de soberanía popular. Aquí tiene lugar la aparición cambiante, inquietante, objetivamente contradictoria y, sin embargo, coherente de Nicolás Maquiavelo, una auténtica figura renacentista en el sentido del condotiero. Andamos aquí con la cronología un poco por libre, puesto que Maquiavelo vivió mucho antes que, por ejemplo, Altusio, y es además su polo opuesto. La prioridad biográfica es aquí sólo aparente, porque no son los datos temporales, sino el estado del desarrollo histórico del lugar en el que se actúa lo que ejerce la influencia decisiva. Y las grandes ciudades italianas habían alcanzado, en el siglo XIV, una madurez de las condiciones histórico-sociales mucho mayor que el resto de Europa. Maquiavelo vivió en una de ellas, en Florencia, de 1469 a 1527. Hasta 1512 fue secretario de la república florentina, a cuyo servicio cumplió misiones diplomáticas; así fue primero republicano y escribió sobre las primeras décadas de Tito Livio. Casi al mismo tiempo que la obra sobre Tito Livio apareció su célebre libro *El príncipe* (1532). Este libro es monárquico y está dedicado a los Médici, la familia reinante que había llegado al poder tras la caída de la república de Florencia. El primer encargo de Maquiavelo era hacer sitio a la burguesía, y esto era inconsciente en él. El segundo, ya consciente, era la unidad de Italia. En él aparece un primer sentimiento nacional, muy significativo en un italiano, en un país despedazado, en cuyo centro se hallaban los Estados de la Iglesia. Maquiavelo estaba poseído de la creencia de que, mediante usurpadores, conquistadores y condotieros, tal vez se pudiera realizar la unidad italiana a partir de Florencia. La meta de la unificación era —inconsciente para él— la formación de una gran unidad económica, necesaria para el desarrollo del capitalismo italiano; tal era, pues, el mandato social.

Veamos ahora los pormenores de esta extraña teoría sobre la técnica del poder. Es, como ya se ha dicho, cínica; pero toda la realidad política a la que dio no sólo el concepto de su técnica, sino también su ideología, era también cínica; no nos son desconocidas las bestias del Renacimiento. Cuando Engels dice que el Renacimiento es la época de los gigantes, tiene toda la razón; pero es también la época de los gigantes del crimen, no sólo de los del espíritu y de la ciencia, de la filosofía y del arte. Fue el tiempo de César Borgia, que está reflejado en Maquiavelo, y por cierto sin ninguna críti-

ca, porque se entrevé una meta que no es cínica, a saber: la unificación de Italia y el establecimiento de un dominio concebido como una obra de arte bien pensada y nada bestial. Poder tocar en el piano del frío poder y, sin embargo, interpretar una hermosa pieza, tal es la política, según Maquiavelo. Qué ejercicio de dedos se ejecute, cómo se utilice el pedal, cómo transformar un fallo en algo correcto mediante un desplazamiento armónico, o cómo hacerlo pasar como correcto: todo eso pertenece a la política; pero el mandato significa que el fin justifica los medios. Tenemos, pues, la siguiente doctrina, que resulta muy práctica: los afectos sólo pueden vencerse con afectos, jamás por medio de la teoría, las pasiones deben juzgarse unas contra otras. Es menester suscitar la codicia, el amor y el temor donde hagan falta; debo hacer olvidar la codicia provocando temor, o bien debo hacer olvidar el temor suscitando el amor. Todo esto es expresión de un absoluto desprecio por los hombres; la última realización, por ahora, de estas ideas es el estado de Hitler, donde se actuó de acuerdo con ellas, donde también se trabajó con los afectos, aunque por otros motivos distintos de los de Maquiavelo. En éste hay una razón de estado que no es irracional, pero precisamente ella hace aparecer oportuno y práctico el que se trabaje con los afectos en cuanto elementos los más simples de la convivencia social.

Además se aconseja aquí, como *arcanum dominationis*, que el objetivo perseguido por la dominación no aparezca jamás desnudamente, pues perdería su atractivo general, que debe cautivar también a aquellos cuyos objetivos de ningún modo se realizan a través del objetivo que persigue la clase dominante, sino que, al contrario, pueden incluso resultar desbaratados. Por eso es necesaria una apariencia de virtud, nosotros diríamos ideología, disimulo, incluso intriga, pero intriga de altos vuelos, coraje para el crimen, cosas todas, sin embargo, que deben quedar ocultas bajo una capa moral; pues, como dice Maquiavelo, el mundo —y esto significa para él al menos la masa— juzga según las apariencias. Otra vez vemos aquí una línea que termina en el fascismo, aunque no era esa su intención, porque el mandato social en Maquiavelo era distinto, pero que fue puesta de relieve en el nazismo y en el fascismo.

Una finura especial tiene, a este respecto, la actitud frente a lo antiguo. Esto es Renacimiento: la actitud frente a lo antiguo se postula también políticamente, no sólo en la renovación de la arquitectura y en la pintura, sino también en la renovación de la *virtus* romana; no se trata de la virtud cristiana, sino de la *vir-tus*, virilidad. En el centro de la teoría política de la reacción, del maquiave-

lismo, encontramos, aunque por otros motivos, lo que llevó más tarde a la hoguera a Giordano Bruno, graves ataques contra el cristianismo, aquí desde la *virtù*, casi un prelude de la doctrina de Nietzsche contra la moral de los esclavos. Maquiavelo se vuelve, pues, contra la virtud cristiana, incluso contra la providencia cristiana, al no contemplar en el mundo ninguna providencia más. En el mundo reina la ciega «fortuna», la rueda del destino, concebida casi mecánicamente; lo que está arriba cae abajo, la rueda gira. Surge aquí algo contra la Iglesia que ya había surgido en el neoplatonismo contra el estoicismo: la *εἰμαρμένη* de la *Stoa*, el destino, eso que contiene el *amor fati*, amor al sino, se rompe, y el mundo se vuelve anárquico. En la ciega fortuna habrá de intervenir ahora la *virtù* y obtener de ella lo mejor. La providencia queda degradada; lo que Dios hace, lo hace el príncipe, él interviene en la rueda del destino, él es la providencia.

Quisiera traer aquí una frase del *Príncipe*: «Donde los hombres tienen poca virtud, la fortuna muestra suficientemente su poder. Y como ella cambia, cambian también con frecuencia los estados republicanos. Y cambiarán siempre hasta que por fin se levante un hombre que ame la antigüedad de tal manera que regule la fortuna»; esto es un recuerdo de César. La meta es una fortuna dominada por el orden gracias a una *virtù* dominante y que pone orden. Es decir, que la fortuna debe ser golpeada y maltratada como una mujer, que también ella es —por usar otra imagen del Maquiavelo—, a fin de que note al señor y se ponga a disposición de su voluntad. Cualquier amplia visión de las condiciones, e incluso de los orígenes impenetrables de la fortuna social está todavía lejos y, sin embargo, dice Maquiavelo que el golpear y maltratar a la mujer debe realizarse con la mayor sagacidad, con el cálculo más preciso de las consecuencias. Hay que conocer exactamente las partes del cuerpo, por decirlo así, la psicología de esa mujer cosificada llamada fortuna, para que se ponga a nuestra disposición y no haga falta golpearla mucho tiempo y para no crearse a sí mismo dificultades ni derrochar las fuerzas. La razón de Estado tiene, de todos modos, tanto alcance que Maquiavelo anota los puntos de sorpresa y los puntos de arranque del engaño y del poder del emperador. La fortuna misma es tan insidiosa, dice Maquiavelo, como es demoníaca la *virtù*; esto, pues, va irracionalmente mezclado con la *ratio*, a título de razón de Estado, y la des-racionaliza otra vez. Un salto hacia lo irracional es indicado por el símil de una mujer insidiosa y de poco fiar, y aquí es donde hace falta el látigo de la *virtù*. La *virtù* necesita, naturalmente, al utilizar la razón de Estado, ver en la fortuna no sólo una mu-

jer, sino que en ella puede tener, por decirlo así, también una esposa que, bien que mal, conviva, sin embargo, con ella. Esta insidiosa fortuna tiene sus propias leyes, la necesidad por la que actúa, la *necessità*; la fortuna es, por tanto, otra vez introducida en la necesidad. Ella designa lo que debe afirmarse y hacerse para que la política adquiera una buena marcha o al menos sin perturbaciones y pueda ser llevada a buen término. La lógica relativa de la necesidad conjura la prudencia de la *virtù*, prudencia en el sentido de la razón de Estado. Así vuelve a entrar la mesura en lo demoníaco; se exige que una fría cabeza sea lo suficientemente prudente para querer sólo lo alcanzable según la medida de la necesidad, por ejemplo, para firmar a tiempo una paz amistosa con un adversario superpoderoso. Es decir, un comportamiento racional equilibrado, ilustrado y conducido por la necesidad.

La finalidad patriótica del Estado —y aquí piensa Maquiavelo sobre todo en el Estado italiano que habría que fundar— es permitir a las masas, a la *misera contribuens plebs*, un Estado medianamente soportable. No es finalidad del Estado hacer feliz al pueblo; su finalidad es que no estallen disturbios. Así la necesidad del Estado exige un ligero brillo, una apariencia de seguridad, realizada por una oligarquía reconocida, a poder ser por un complejo de poder concentrado en un dictador, en un César. Aquí está actuando el arquetipo romano con sus dos medios de apaciguamiento, *panis et circenses*, pan y juegos, una muy antigua canción de cuna de la acción social. La ampliación fue aquí al mismo tiempo una codificación de las llamadas *arcana dominationis*, inventadas en la entonces incipiente política de gabinete, que culminará en el Barroco. La política de gabinete era como una fuga cuidadosamente equilibrada y provista de un contrapunto; era un complicado mecanismo de relojería, en el que todo, como es lógico, tenía que estar bien lubricado, y donde también las ruedas debían engranar con precisión. El ritmo era lento aquí, rápido allá; manteniendo la inquietud en el mecanismo, su marcha regulada, podría decirse aquí metafóricamente, como ejemplo de la enorme dificultad en la colaboración de los Estados, en lo que se llamó en el siglo XVIII muy equivocadamente el «concierto europeo», y más tarde también, en la economía, «acción concertada». Otra vez está ahí la *ratio*, el arte de la trapacería, de la venerable trapacería, podría decirse, que representa luego la diplomacia secreta y la alta política, abierta al mundo hasta la máxima de que la sinceridad es el modo más refinado de mentir, todo ello muy bien reflejado en el discurso de Marco Antonio en Shakespeare. Estas categorías fueron inventadas sólo entonces; no

habían podido surgir antes porque, por ejemplo, la estructura de poder romana era tan inmensa que no necesitaba ninguna política refinada frente a los llamados aliados. El maquiavelismo pasa por ser muy malo, y lo es también; pero cuenta con las bajezas ocultas y no sólo con la usual y esquemática fe en el progreso en sí, que es demasiado bueno como explicación de la marcha del mundo, a veces difícil y sórdida. Maquiavelo ha dado indicaciones para la interpretación política realista de su época, y no sólo de ella, sólo que debe entenderse tal cual, y no, en cambio, como receta que imitar. Al llamar Maquiavelo a las cosas abiertamente por su nombre, él mismo es el menos maquiavélico, pues en cuanto tal debería enmascarar los verdaderos impulsos de su actuación política. De ahí que los realmente maquiavélicos, como Federico II de Prusia, sintieran la necesidad de escribir un «Anti-Maquiavelo». La gestión de los negocios resulta explicable con el principio de que el Estado es el comité de gestión de la clase dominante. Sin embargo, el modo de llevar los negocios no debe entenderse sólo económicamente, sino también con una política maquiavélica secreta, mucho más allá de la trivial y vulgar suposición de que la política sea un negocio sucio. Incluso la cuestión de si el fin justifica los medios y en qué medida lo hace, requiere una investigación urgente, junto con la cuestión inversa: los medios profanan el fin. ¿Debe la causa no sólo física, sino también moralmente, es decir, como causa de un fin, contener el mismo grado de energía que el efecto, según el principio *causa aequat effectum*? O bien, ¿se puede dar un rodeo en los medios para conseguir el fin? ¿Se puede fomentar el establecimiento del reino de la libertad rebajando ésta durante algún tiempo? Naturalmente, sólo con la finalidad y con la anticipación de la finalidad de que con ello habrá después mucha más libertad para el individuo. La relación entre medio y fin es un problema que se halla en Maquiavelo y que puede muy bien discutirse, sin duda, como una herencia del Renacimiento, bajo otros cielos, y muy lejos de todo maquiavelismo en el sentido corriente del término. Un estudio que desprecie el maquiavelismo, pero enriquecido por Maquiavelo, no conduce, pues, a aceptar sus reglas, sino a lo contrario. Y este contrario, es decir, giro *e contrario*, imposible sin Maquiavelo, es el que explicó el gran jurista liberal Anselmo Feuerbach, en el espíritu de la revolución francesa. En su *Anti-Hobbes*, de 1798, que debería haberse titulado «Anti-Maquiavelo», definió, de una manera inusual para Alemania, los límites del poder estatal y el derecho a la resistencia. Y señaló que la anarquía que podía esperarse de tal resistencia, aunque pasiva, sería más soportable aún que el despotismo. En su *Crítica del*

derecho natural, de 1796, definió incluso el derecho, con una audacia hasta hoy inaudita y jamás aplicada, como la suma de derechos y no de prohibiciones. Así pues, la soberanía del príncipe proporcionó el trasfondo mejor preparado para su contrario, la soberanía del pueblo.

Las reglas del *Príncipe* estaban vinculadas, de un modo casi inmediato, a la experiencia, y enseñaban a aprovechar la ocasión para establecer el Derecho mediante el éxito. El concepto mismo de dominación fue elaborado, en forma apologética, poco después de Maquiavelo por Juan Bodino (1530-1596), dándole como origen el entendimiento. Sus obras son *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (*Método para facilitar el conocimiento de la historia*), de 1566; *Six livres de la république* (*Seis libros de la república*), de 1577, y su *Colloquium heptaplomeres*, de 1588. La ciencia jurídica debe basarse en la historia y en la etnología. En esto, Bodino es un precursor de Montesquieu, incluso de la teoría del ambiente, con un énfasis casi siempre reaccionario en la valoración de las circunstancias. Lo más eficaz, sin embargo, fue su teoría acerca de la soberanía, en la que se recogen, una vez más, ideas iusnaturalistas, desprovistas, naturalmente, de su carga revolucionaria. El pueblo, originariamente en libertad salvaje, se ha sometido; o, más bien, el Estado aparece como si el pueblo se hubiera sometido bajo un solo soberano. El Estado expresa entonces la voluntad de las familias pudientes, incluidas por supuesto las familias aristocráticas, y por debajo se halla la masa sin opinión. Esa voluntad es ejecutada no por las familias mismas, o sea, no por una plutocracia antigua o reciente; sino que el poder es cedido a un único soberano. Este soberano tiene el derecho exclusivo de promulgar leyes sin estar sujeto a ellas, y ésta es la determinación fundamental de la soberanía. En torno al monarca hay un espacio jurídico vacío; él mismo no es responsable, pues no se pueden aplicar leyes al origen y fuente de todas las leyes. Tenemos aquí, por tanto, la ideología de la legitimación del absolutismo, con dos formas que ya hubo en la antigua Roma, en el cesarismo, y que pasaron más tarde al bonapartismo, con unas condiciones sociales muy distintas. Primero: *Princeps legibus solutus est*, el príncipe está libre de leyes; y segundo: *Auctoritas facit legem*, la autoridad hace la ley. Esto corresponde en todo con el nominalismo político del final de la Edad Media, donde Occam representa, en la corte del emperador Luis el Bávaro, el absolutismo de los príncipes enfrentados en primer lugar contra la Iglesia. También hay que recordar aquí a Duns Escoto, el precursor de Occam,

con su doctrina acerca de la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, en Dios, entre los hombres, y en su psicología. No hay, como en Tomás, un bien en sí, sino sólo un bien por institución, no una *perseitas boni*, sino sólo un *bonum ex institutione*. Y si Dios hubiera dicho a Moisés en el Sinaí: debes matar, debes cometer adulterio, debes mentir, debes robar, entonces todo esto sería la ley, dice Guillermo de Occam. Por consiguiente, el derecho no es derivable del pensamiento, sino que debe ser aceptado: *regis voluntas suprema lex*, la voluntad del rey es la ley suprema. Por tanto: *auctoritas non ratio facit legem*, la autoridad, no la razón, es la que hace la ley. El nominalismo experimenta en Bodino un cambio funcional y es aplicado a la naciente Monarquía absoluta, sobre todo en Francia. Algunas aplicaciones que hoy nos parecen extravagantes, eran entonces expresión exacta de la necesidad social, a saber: arrinconar a la nobleza feudal y fundar la burguesía.

El mismo hombre, pues, que es el ideólogo del absolutismo con su teoría de la soberanía absoluta, ha postulado la indiferencia frente a las diferencias culturales de las distintas confesiones, en su interesante *Colloquium heptaplomeres (Conversación entre siete) sobre secretos ocultos* —título irónico—; el absolutismo no debe tener junto a sí a otros dioses, y con ello queda claro el mandato social. La religión debe desaparecer como contenido del Estado, privatizarse; surge una curiosa tolerancia en provecho del poder imperturbable del Estado. En su conversación con representantes de diferentes confesiones, Bodino ha superado el símil de los tres anillos: el Nathan de Lessing cree que hay un anillo auténtico, mientras que a Bodino parece dejarle indiferente la búsqueda del original; para él todo son peleas de monjes, rabinos y muftís; más importante es la razón de Estado en un Estado no ligado a ninguna religión.

Resumiendo: el Derecho, para Bodino, se encuentra esencialmente fundado en la soberanía, frente al derecho natural, a pesar de su parentesco con el pacto social y con la *ratio*. Derecho es para él (como antes, muy de otro modo, para Campanella) exclusivamente *norma agendi*, y no *facultas agendi*. La *facultas agendi* es el libre derecho a algo, por ejemplo, a la huelga, a la organización, a la participación, etc., mientras que la *norma agendi* es el derecho que prohíbe, que marca los límites a la acción, desde arriba: el soberano sólo conoce la *norma agendi*. «No hay ley tan santa que no deba modificarse bajo el impulso de la necesidad», dice Bodino. Esto suena también a burguesía progresista, y podría serlo, pero sólo si no hay ningún despotismo como frente de la modificación, antes bien, bajo el impulso de la necesidad, que viene fijada desde abajo

y no desde arriba. La fijación desde abajo quedó teóricamente muy facilitada con el concepto mismo de soberanía elaborado por Bodino, digno de agradecer en la medida en que con él se ha podido realizar la transmisión y la inversión de la soberanía de la voluntad absoluta del príncipe a una *soberanía popular* realmente absoluta.

Nos acercamos ahora a los pensadores del derecho natural, tras haber visto la concepción autoritaria de Bodino y la de Maquiavelo, orientada a la política del poder. Se cierra otra vez el arco tendido desde Altusio, el iniciador del moderno pensamiento iusnaturalista, al creador propiamente dicho de lo que más tarde se ha designado como derecho natural, a Hugo Grocio (1583-1645). Todo lo demás no pertenece, cronológicamente, a la filosofía del Renacimiento, pero de él derivan todavía los comienzos y el aliento de lo que va a seguir. Grocio vivió en Holanda y fue dirigente de un partido republicano, aunque aristocrático, lo cual se nota en su derecho natural. Es el autor de la célebre obra *De jure belli et pacis* (*Sobre el derecho de la guerra y de la paz*), de 1625; en él se desarrollan por vez primera las ideas fundamentales de un derecho que rebasa y obliga a los Estados. Tal vez más rico en consecuencias es el hecho de que Grocio renovase como fundamento del derecho internacional la teoría del pacto social reasumida por Altusio, es decir, la teoría de la transmisión de los derechos originarios del individuo a una comunidad ordenada, por consiguiente a través del *contrat social*, de Rousseau, hasta la revolución Francesa. Grocio sostiene que el Estado fue fundado para satisfacer ordenadamente los instintos, el *appetitus socialis*, orientados amistosamente hacia la comunidad. Con ello, el derecho natural es proclamado una vez más como la doctrina de los derechos humanos inalienables, de los cuales el Estado debe ser un administrador. El verdadero derecho se deduce de la intención de los contratantes, o sea, de los individuos y de quienes les han encargado establecer una comunidad ordenada. ¿Cuál era, dice Grocio, la voluntad de los contratantes que ha quedado modificada en el contrato? De este modo, piensa, puede darse una derivación vinculante, una deducción normativa del verdadero derecho originario, que puede ser muy distinto del derecho escrito, en vigor aquí y ahora. El derecho originario deriva del contrato que estipularon los hombres primitivos en la función del Estado. Por cierto que, como representante de la aristocracia, Grocio ha establecido una barrera ante el peligro de revolución: ninguna reivindicación de los verdaderos derechos conforme a la voluntad de los contratantes originarios puede hacerse a través del pueblo, sino, en todo caso, por su representa-

ción estamental. Pero, si se prescindiera de esta limitación de Grocio, todavía aristocrática, aunque no neofeudal o monárquica, entonces su teoría del pacto social contiene incluso impulsos que llevan a la revolución inglesa y francesa, porque la idea de pacto incluye el derecho de rescisión, cuando el socio no lo cumple. Si es la autoridad la que no cumple lo que los hombres estipularon en la oscura prehistoria, entonces éstos ya no están vinculados a ese pacto. Es importante retener, de la teoría del pacto social de Grocio, lo siguiente: el instinto fundamental no se considera aquí históricamente, sino de un modo ficticio, en la igualmente ficticia y no histórica teoría del pacto social de la prehistoria: es un instinto fundamental de tipo amistoso, a saber: el *appetitus socialis*. Este impulso amistoso, que desea una convivencia pacífica y que aspira no sólo a una comunidad útil, sino a una comunidad sostenida por la benevolencia de todos, trae también consigo un cierto calor, una cierta temperatura amistosa que introduce en el conjunto del Estado que se espera. Grocio escribió sin mirar al propio provecho ni a la agresividad que él genera. Grocio no los registra en absoluto, ni siquiera como inmutables; lo único inmutable para él es el postulado del derecho natural, en el cual el adusto concepto de Estado es sustituido por el concepto correcto, y no puramente nominal, de comunidad de todo (la *κοινωνία* de los estoicos).

La situación es muy distinta cuando el mecanismo racional trabaja sobriamente y pretende ofrecer algo ilusionador sobre la naturaleza humana. Así, encontramos a Tomás Hobbes (1588-1679), «con las brutales fuerzas de la razón», como dice Marx, tanto en la filosofía del derecho como en la filosofía natural. Sus obras principales son: *Elements of law natural and politic* (1639); *Leviathan or the matter, form and authority of government* (1651) (*Leviathan se llama la ballena del libro de Job, un monstruo que representa en Hobbes al Estado*); luego sigue la obra sistemática tardía *Elementa philosophiae* (1668), en tres partes: primer tomo: *De corpore*; segundo: *De homine*, y tercero: *De cive*. La vida de Hobbes se extiende desde el Renacimiento, desde la muerte en la hoguera de Giordano Bruno en 1600, cuando él ya tenía doce años, hasta casi el año del nacimiento de Voltaire, 1694. Hobbes es un fuerte antípoda de Giordano Bruno, tanto en su ser como en su pensamiento y, sin embargo, está muy vinculado a él en su actitud imanentista. Se caracteriza Hobbes por la audaz coherencia con la que ha formulado por vez primera el materialismo mecánico-matemático en un sistema también coherente. Se suele concentrar el materialismo mecanicista preferentemente en el siglo XVIII, en la forma del materialis-

mo francés. Esto es correcto en cuanto a las repercusiones políticas, a la difusión y popularización se refiere; pero como sistema cerrado, el materialismo mecanicista resurge, por vez primera desde Demócrito, con Hobbes. Pero con un carácter fundamental muy distinto del que tenía el materialismo antiguo, y esto lo muestra ya una breve panorámica sobre los tres elementos básicos del pensamiento de Hobbes. Precisamente el primer elemento, que todo conocer sea *producir*, como afirma Hobbes, habría sido incomprensible en la antigua sociedad esclavista, debido a su desprecio del trabajo. La teoría de la producción recibe su impulso de la fabricación, en la incipiente manufactura de la época moderna. Resulta evidente que el impulso del producir mismo depende del productor, del fabricante. El modelo de producción, en la teoría del conocimiento, lo suministra la construcción matemática con regla y compás. Así, la *matemática* constituye el segundo elemento y esto revela una diferencia filosóficamente decisiva con respecto a Bacon, que no tuvo en cuenta la matemática. Ésta es, para Hobbes, la ciencia fundamental. Comenzó a alcanzar prestigio por razones económicas como actividad de cálculo. Con un mercado abierto y apenas transparente, es preciso calcular, establecer cálculos de rentabilidad que no son necesarios en una economía cerrada, con mercado cerrado, con ventas aseguradas. Así, se recomienda la matemática como ciencia del cálculo del movimiento de mercancías y luego de los movimientos de los cuerpos en general. El tercer elemento es el *racionalismo*, derivado del principio, no exclusivo del idealismo, de que todo conocimiento es producción, y no sólo reproducción. En este racionalismo productivo de la razón pura ya no tienen lugar ningún contenido trascendente o religioso. La palabra *ratio* rompe su relación con la palabra «espíritu», es decir, *logos*. *Logos* en el evangelio de Juan, *logos* en Filón, *logos* en el gnosticismo: ahí tenía la palabra «espíritu» un sentido teológico. Más tarde, con Hegel, coincidió otra vez la *ratio* burguesa con el «espíritu» de Filón y de Juan, al distinguir Hegel y relacionar, a la vez, el entendimiento empírico-abstracto y la razón concreta en cuanto espíritu del mundo. Para esto no hay lugar en la *ratio* hobbesiana de la producción matemática como clave para el *movimiento de los cuerpos* y de ninguna otra cosa. Aunque en todas partes, y en conjunto, es elementalmente cuantitativo, hay para Hobbes varios tipos de movimiento de cuerpos, porque también hay muchos cuerpos: los geométricos, los psicológicos dentro de nosotros, o sea, las sensaciones, y los ciudadanos como cuerpos individuales de la sociedad. Como toda teoría sostenible es una teoría de los cuerpos, por eso la filosofía se convierte aquí del todo en teoría del movimiento

de cuerpos, incluido el *civis*, lo que excluye *fines* e intenciones como razón explicativa, aunque no enteramente en el caso del *civis*. La finalidad, negada por Hobbes dentro de la naturaleza, aparece en el caso del ciudadano como lo que forma el Estado, incluso de una manera especialmente poderosa en aquellos elementos dotados de movimiento que se llaman individuos. La antropología de Hobbes no parte de la *aptitudo socialis* de Grocio, sino del instinto de conservación que azuza a los hombres unos contra otros. De ahí la expresión de Hobbes *homo homini lupus*; de este estado natural salvaje sólo hay salvación para los individuos en el *pacto social*, entendido como un pacto de sumisión, porque la unión voluntaria entre lobos sigue siendo una ilusión. Sólo la fuerza protege a los individuos unos de otros. Así pues, según Hobbes los lobos privados se someten al lobo superior, por propio instinto de conservación, con el realísimo fin de que no quede entre ellos ningún lobo elemental incapaz de vivir en comunidad. Una mirada sombría, pues, sobre la naturaleza humana y su socialización violenta, que tiene tan poco que ver con las imágenes de felicidad de las utopías sociales como con el erecto caminar del derecho natural. En todo caso puede esta mirada reclamar para sí el hecho de no haberse engañado sobre las circunstancias existentes que Hobbes vio en su entorno y que, con talante ilustrado, llamó por su nombre, y el haber equiparado a monarcas y Estados con las fieras sanguinarias de la selva. Por esta capacidad de desenmascaramiento dijo un rey inglés que no conocía una obra tan *impious and treacherous*, tan impía o infernal y traidora, como los escritos *Leviathan* y *De cive*, de Hobbes.

EL PENSAMIENTO COMO PRODUCCIÓN

Paso ahora al contenido de la teoría de Hobbes y repito: en Hobbes se destaca nítidamente por vez primera el hacer, el producir. Tenemos aquí, con esto, un momento histórico en el que aquello que ninguna sociedad aristocrática reconoció, es decir, el trabajo, el hacer, el producir, se convierte ahora, no sólo en ornamento del ciudadano, sino también del pensador, y no sólo en ornamento, sino en instrumento para captar el mundo. La contemplación platónica en la que se ven las ideas, pero no se producen, ha terminado por algún tiempo. Comienza el *pathos* del hacer, y llega hasta tal punto que Hobbes señala: sólo podemos conocer un objeto en la medida en que nosotros mismos lo hemos producido. Dado que nosotros hemos producido los objetos matemáticos, también pode-

mos conocerlos hasta el fondo, y así la matemática constituye aquí un instrumento para conocer el mundo en cuanto naturaleza cognoscible. Más tarde, sin embargo, Giambattista Vico (1668-1744), el primer filósofo de la historia, consciente, en la época moderna, ha señalado, mucho después del Renacimiento, que la producción no se puede relacionar con el mundo como naturaleza, ya que no es ésta, sino la historia, la que ha sido hecha por nosotros. Y Marx, citando a Vico en *El Capital* (I, 13), acentúa, en la misma dirección, la fácil cognoscibilidad de la historia en comparación con la naturaleza, «puesto que la historia humana se diferencia de la historia natural en que la una la hemos hecho nosotros y la otra no». El principio de la producción se fue haciendo, por cierto, cada vez más idealista, después de Hobbes, hasta llegar a la teoría kantiana del conocimiento, que contiene ese principio como una norma directiva. En Hobbes no tiene todavía el carácter idealista, porque aquí la matemática en cuanto productora reproduce el movimiento mecánico de la naturaleza en el ámbito del pensamiento, pero no se lo impone de un modo kantiano. Igualmente, para Hobbes, lo cuantitativo de las relaciones naturales, vinculado a la mecánica, en un *quantum* real-objetivo, no un rendimiento sintético del entendimiento. De todos modos, la matemática no era entonces aún una ciencia de meras relaciones, sino una ciencia de magnitudes; incluso la diferencial post-hobbesiana designaba, entre otras cosas, la noción de lo infinitamente pequeño, es decir, la noción de una magnitud. En lo cuantitativo está lo decisivo; por consiguiente, todo el conocimiento en Hobbes se refiere a objetos cuantitativos y, precisamente —y aquí viene lo democríteo—, a relaciones y movimientos de cuerpos como *quanta*. Las cantidades son los cuerpos geométricos, el círculo, la superficie, pero también el polígono y las figuras estereométricas, que corrientemente llamamos cuerpos. Las figuras geométricas son rellenas, por decirlo así, de materia, de la cual, sin ese relleno, son pálidas reproducciones. La objetividad real de los *quanta* en Hobbes no es, sin embargo, accesible más que a un pensamiento cuantitativo mecanicista. En este aspecto, también él habría podido hacer suya la afirmación de Kant, sin el elemento idealista de que en toda ciencia sólo habrá tanta ciencia cuanto matemática haya, preferentemente cuantitativa.

TEORÍA DEL MOVIMIENTO Y DEFINICIÓN GENÉTICA

A la limitación mecanicista del productor está sometida asimismo la nueva concepción, por otra parte muy notable, que concierne al campo de la lógica real. De acuerdo con el carácter productivo del conocimiento, Hobbes concibe las definiciones del pensamiento científico no como descriptivas, que subsumen, según rasgos característicos, lo individual de cada género próximo superior, sino que la formula como definiciones genéticas. Es decir, las definiciones de los conceptos deben representar la génesis de los objetos del concepto en cuestión. Esta definición genética, sin embargo, es expresada por el Hobbes mecanicista solamente de una manera constructivo-matemática o explicativo-naturalista, de ningún modo en forma procesual-histórica: de ahí que su mejor explicación sea también matemática. Así, por ejemplo, la definición descriptiva del círculo será: un círculo es una figura plana cuya línea límite se halla en todas partes a la misma distancia del centro. Esto constituye, desde luego, una determinación correcta, pero la definición genética quiere aportar algo más. En nuestro ejemplo será: un círculo es una figura plana que se genera por una línea que gira sobre uno de sus puntos terminales. A pesar de todo el mecanismo matemático, la exigencia de Hobbes de definiciones genéticas en cuanto genéticas, encierra por lo menos el núcleo de unas determinaciones procesuales incluso de tipo histórico. De las cuales, la mayor y más trascendental que ha tenido lugar es la definición de Marx de la mercancía. Vemos, pues, qué importancia ha adquirido la introducción del concepto de génesis en la teoría del conocimiento, más allá de todas las sombras idealistas. Aquí se revela incluso que los impulsos dinámicos universales de su filosofía natural pueden rebasar al mismo Hobbes mecanicista y convertir en inevitables los desarrollos dialécticos. Y esto a pesar del principio *causa aequat effectum* y de su inversión, *effectus aequat causam*, a pesar de la total negación de fines, sobre todo en forma de causas finales. Así, encontramos en Hobbes un principio altamente dialéctico relativo al movimiento, que casi suena como la traducción latina de un conocido principio de Engels. Hobbes dice, en efecto, acerca del movimiento, que es *unius loci privatio et alterius acquisitio*, la privación de un lugar y la adquisición de otro; *privatio* y *acquisitio*, abandono y adquisición, constituyen aquí una unidad. Según Engels, el movimiento es dialéctico, en cuanto que un cuerpo está y no está al mismo tiempo en

un lugar, y esto es una contradicción dialéctica en el concepto de movimiento. En este «al mismo tiempo» se encierran precisamente las cuestiones y los matices, también en Engels; sólo cuando el movimiento del cuerpo produce su simultaneidad en diversos lugares, entonces su movimiento es dialéctico en sentido estricto. En este punto comienzan las dificultades dignas de una reflexión, y desconocidas para el sano entendimiento humano, en este caso vulgar y estáticamente fijado.

LAS INFLUENCIAS SOBRE MANDEVILLE Y ADAM SMITH: PÉRDIDA Y PROGRESO

Pasamos ahora a considerar los efectos que tuvieron las ideas de Hobbes. Con el *homo homini lupus* se registró por vez primera el *selfish system*, como se llama desde el siglo XVIII, el sistema egoísta como elemento fundamental de la vida social y económica capitalista. Esto influyó también, por una parte irónicamente, casi cínicamente, en Mandeville (1670-1733), un francés que se crió en Inglaterra y vivió también allí; y luego, de un modo optimista, en el gran economista Adam Smith (1723-1790), el fundador de la economía política burguesa. Mandeville, influido por Hobbes, escribió una obra singular, de la que también Marx se ocupó intensamente. Se titula *The fable of the bees or private vices make public benefits* (*La fábula de las abejas, o los vicios privados producen beneficios públicos*), de 1714. En ella expone Mandeville, en forma de fábula, que sólo el egoísmo mantiene unida la colmena. En el momento en que aparezcan abejas honradas y sinceras se parará la vida en la colmena y surgirá la catástrofe. Éste es el secreto: cuando varios granujas se asocian surge la apariencia de un estado de derecho. Este mismo motivo, sin elemento satírico, pero en forma más optimista y mezclado con ideas leibnizianas de la armonía preestablecida, aparece siempre con un carácter paradójico en Adam Smith, en su célebre obra *An inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations* (*Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de los pueblos*), de 1776. Al no querer los individuos más que su propio provecho y sus propias ventajas, se produce un beneficio para los consumidores, de acuerdo con la ley de la libre competencia y con el juégo equilibrador entra la oferta y la demanda. Como cada cual pretende superar al otro y sólo puede obtener beneficios fabricando mejor y más barato, se produce aquí una ventaja para los que tienen que elegir y comprar. Esto tiene lugar según una ley natural

del mecanismo de oferta y demanda, en lo cual se impone una especie de heterogeneidad de los fines, es decir, que al perseguir los propios objetivos aparece algo que no se pretendía. Se produce un nuevo fin que no estaba en la intención del modo de producción capitalista individualista, es decir, la satisfacción máxima de las necesidades de todos. En la época del capitalismo ascendente podía parecer así, siniestramente progresista, como dice Lukács; y desde su punto de vista subjetivo, Adam Smith no era ningún ideólogo en el sentido del ocultamiento, sino en todo caso de la todavía falsa conciencia. Su afirmación de un efecto benéfico del egoísmo privado, sigue viva hoy todavía en el capitalismo occidental, aunque sólo en forma de ocultamiento. Toda la objetividad en la determinación de las causas del egoísmo privado por parte de Smith no habría sido posible si Hobbes no hubiera demostrado radicalmente que la naturaleza de lobo se expande y culmina en la forma capitalista. Y la objetividad de la comprobación de Smith de que el egoísmo diligente en los negocios es el propulsor decisivo de la sociedad de su tiempo, es tan esclarecedora como su afirmación de que en él se derivan puros beneficios, que bloquea de nuevo la visión antes lograda. Igualmente, Hobbes ha caracterizado, sin duda, como naturaleza de lobo al Estado de su tiempo e incluso de la posteridad; pero al no considerar la naturaleza de lobo como históricamente producida, sino al atribuirle genéricamente al hombre, justifica otra vez, de un modo anti-ilustrado, al Estado por él desenmascarado. Muchas de las relaciones cualitativas de la naturaleza, gran parte de lo que Bruno y Paracelso representan en la filosofía del Renacimiento, tan significativamente recordado en el monólogo del *Fausto*, se perdió en Hobbes; sin embargo, el inmanentismo sin incienso se agudizó en él, y a ello se añadió el talante investigador frente a la autoridad. Como dice Marx con desencanto en la *Sagrada Familia*, a propósito de la originaria plenitud de inmanencia en los materialismos de la filosofía renacentista y luego sobre el enfriamiento (*cool reason*) de la plenitud, a pesar de conservarse la inmanencia: «Entre las propiedades naturales de la materia, es el movimiento la primera y principal, no sólo como movimiento mecánico y matemático, sino más aún como impulso, espíritu vital, tensión, como tormento de la materia (para usar una expresión de Jakob Böhme). Las formas primitivas de esta última son fuerzas vivas, individualizadoras, que producen diferencias específicas. En Bacon, en cuanto primer creador, el materialismo encierra, de un modo todavía ingenuo, los gérmenes de un desarrollo omnilateral. La materia sonríe al hombre todo en su esplendor poéticamente sensible. En su desarrollo ulterior, el mate-

rialismo llega a ser unilateral. Hobbes es el sistematizador del materialismo baconiano. La sensibilidad pierde su perfume y se convierte en la sensibilidad abstracta del geómetra. El movimiento físico es sacrificado al movimiento mecánico o matemático; la geometría es proclamada la ciencia principal. El materialismo se vuelve misántropo. Para poder vencer al espíritu misántropo, sin carne, en su propio terreno, debe el materialismo mismo mortificar su carne y hacerse asceta. Se presenta como un ser de razón, pero desarrolla también la consecuencia inexorable del entendimiento.» Es imposible no escuchar en esta retrospectiva un ligero tono de tristeza sobre la pérdida del perfume por parte del mecanismo abstracto del entendimiento. Pero tampoco se puede pasar por alto la alegría, nada sorprendente, con que Marx recuerda las fuentes de Jakob Böhme y de su Renacimiento, con una mirada cualitativa en pleno materialismo ya no mecánico, sino dialéctico y cualitativamente dirigido a su meta.

10. GIAMBATTISTA VICO

Quisiera ahora presentar brevemente a otro filósofo que, a pesar de haber vivido mucho más tarde, a saber de 1668 a 1744, tiene aquí su lugar propio: se trata de Giambattista Vico, que contestó a la teoría de la producción de Hobbes de un modo inverso. Con él hay en Italia, una vez más, un aliento del Renacimiento originario y se incorpora, por tanto, a la filosofía del Renacimiento, describiendo así un gran arco desde el punto de partida. En este italiano se da aún el aliento de Bruno y el aliento del Renacimiento heroico, a pesar de la distancia temporal. En él sigue viviendo la historia romana, el patriotismo romano, y a esto viene a añadirse un pensamiento cualitativo, tal como se había formado durante el Renacimiento en la filosofía natural italiana. Vico era un hombre solitario, no ya no conocido, sino absolutamente desconocido durante largos decenios y casi siglos. Su obra principal no tuvo ninguna resonancia, a pesar de su claro y solemne título *Principi d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* (Principios de una nueva ciencia sobre la naturaleza común de los pueblos), de 1725. La «nueva ciencia» del título se corresponde con el *novum organum*, sólo que en Vico no es el instrumento, sino el contenido de la ciencia lo que se alude. La obra ha ejercido influencia sobre Herder, el cual no la nombra, sobre sus ideas acerca de la filosofía de la historia de la humanidad y, a través de él, sobre Hegel. Marx conocía bien, como hemos visto, y en una nota del primer tomo del *Capital*, cita, adheriéndose a ella, la opinión de Vico acerca de la factibilidad de la historia, en sustitución del destino en la naturaleza. Benedetto Croce, un neohegeliano tardoliberal de Nápoles, llamó la atención del mundo sobre este hombre en su libro *La filosofía de Giambattista Vico*, 1911; y finalmente Erich Auerbach relacionó a Vico con la teoría de las formas genéticas. El punto central de esta doctrina es el

siguiente: Vico acepta el principio fundamental de Galileo y Hobbes de que el hombre sólo puede conocer lo que él mismo ha producido. Pero ahora viene la inversión significativa y sorprendente: precisamente cuando un objeto sólo es cognoscible por haberlo hecho nosotros, entonces la naturaleza no puede ser conocida (pues ésta es lo que menos hemos hecho), sino al revés: sólo la historia ha sido absolutamente hecha por nosotros y las *belles lettres*, hasta ahora una cenicienta. De ahí que la ciencia histórica sea la única ciencia exacta. Vico creía reconocer un movimiento procesual cualitativo en la historia, y esto, desde luego, no sin el influjo de una filosofía natural cualitativa como la de Bruno. La filosofía de la historia de Vico tuvo un precursor en el árabe Ibn Jaldún, de Túnez (1332-1406), un hombre igualmente solitario que acometió la empresa de escribir una historia universal filosófica. No sabemos si Vico tuvo conocimiento de ello.

Con Vico hay de nuevo filosofía de la historia por vez primera desde la *Civitas Dei* de Agustín, pero sin historia de la salvación, aunque sí con la afirmación, que concierne a la historia entera, de que no hay ninguna comunidad humana sin el vínculo de la religión. Vico contempla la historia como un drama en varios actos: la primera época, la primitiva, es la época teocrática; no la caracteriza ni el *homo homini lupus* ni el pacto, sino el letargo, el temor y la fe mágica. Entonces surgió también el lenguaje en forma onomatopéyica, lleno de sabiduría poética, pues el lenguaje poético madrugó más que la prosa, al igual que los conjuros en pro de la fertilidad, al labrar los campos, fue antes que la *ratio* de la productividad o de la mejor época para la sementera. Estas mismas ideas las tuvo más tarde, probablemente sin ninguna relación con Vico, el alemán Hamann, el «ilustrado mágico», que ejerció una gran influencia sobre Herder y sobre el *Sturm und Drang*. Así pues, la poesía es el lenguaje originario del género humano, y los ritos de la fertilidad, los encantamientos y la magia preceden a la razón técnica; todo ello en la nebulosa sorda, abigarrada y en fermentación, de la sociedad teocrática primitiva. Lo mismo ocurrió con el derecho arcaico, que tenía un aroma de poesía en las viejas sabidurías que se han conservado; sólo más tarde, en Roma, se forma el derecho frío. Viene a continuación la época heroica, la era de la aristocracia, la época de la nobleza de la antigua Grecia de Homero; en una palabra, como diríamos hoy, el feudalismo. La época de la nobleza queda superada por las democracias que se van formando entre los griegos y los romanos, especialmente por el Derecho romano, nada poético, ante el cual todos los ciudadanos romanos habían de ser iguales. Después,

la fase de la democracia antigua se disuelve en la nueva barbarie, viva y fecunda, que va a dar en el feudalismo medieval y su renovada época heroica de las cruzadas. En la última época se impone nuevamente el elemento frío y civilizado en las constituciones republicanas y monárquicas de los Estados modernos o, por decirlo así, de los Estados con una incipiente sociedad burguesa. Existe, pues, progreso en este crecimiento de la historia, si bien con pérdidas de los grandes héroes y de sus grandes hazañas, pero con más posibilidad de felicidad humana para muchos. Esta filosofía de la historia constituye, sin duda, una construcción extraña en el siglo XVIII; por eso precisamente permaneció desconocida, porque se quedó fuera de la línea de pensamiento de la ciencia natural y, sobre todo, cuantificadora. Vico tiene un talante completamente idealista, antimaterialista, incluso teológico, en la medida en que su drama histórico transcurre según un plan divino. Combate contra Descartes siempre que puede, contra el racionalismo, contra la razón matemática de su tiempo. Pero con su teoría de la autoría única de la historia por parte del hombre, irrumpe con Vico el tono prometeico tan característico desde el Renacimiento: el rechazo de una historia hecha por Dios en lugar de producida por el hombre; hay aquí un *pathos* ante la obra humana: «En esta noche llena de tinieblas, que oculta a nuestros ojos la más lejana antigüedad, aparece la eterna luz, que no se apaga, de aquella verdad que de ningún modo se puede poner en duda: que este mundo histórico ha sido hecho ciertamente por los hombres; y que por eso sus principios deben hallarse en las modificaciones de nuestro propio espíritu humano. Esta circunstancia debe llenar de asombro a todo el que se pare a pensar: cómo todos los filósofos se han esforzado seriamente en alcanzar la ciencia del mundo natural, la cual por ser el mundo hecho por Dios, sólo por éste puede ser conocida; y han descuidado la meditación sobre el mundo de las naciones o mundo histórico, que los hombres pueden conocer porque los hombres lo han producido. Este asombroso efecto es producto de la pobreza del espíritu humano, que [...] por naturaleza tiende a percibir sólo las cosas corporales y que necesita un gran esfuerzo y fatiga para comprenderse a sí mismo; como el ojo corporal que ve todos los objetos fuera de sí y necesita un espejo para verse a sí mismo.»

LA DIFERENCIAL DE LA CONCIENCIA, DE MAIMÓN

Al lado de los grandes del idealismo alemán se halla un hombre cuyos primeros trabajos fueron altamente reconocidos por Fichte y sin el cual el camino desde la filosofía kantiana a la fichteana no habría sido recorrido tal como de hecho lo fue. Éste es Salomón Maimón (1753-1800). Un judío lituano que hasta los catorce años no conoció otra cosa que la Biblia y el Talmud; que, siguiendo la costumbre de los judíos lituanos, había sido casado también a los catorce años; que no tenía ninguna idea del gran mundo, pero que no aguantaba la absoluta estrechez de una rígida formación o incultura medieval en la aldea lituana. Se escapó, pues; llegó a Königsberg sucio, hambriento y enfermo, y en ese estado se presentó a ofrecer sus respetos al inaccesible profesor Kant. Qué fue lo que convenció a Kant, no lo sabemos; tal vez sus ojos, su porte, su entusiasmo o su agudeza, que se transparentaba a través de su alemán tosco, desmañado e incorrecto. En una palabra, que Kant le admitió como oyente. La primera obra de Maimón, *Ensayo sobre la filosofía trascendental*, apareció en 1790; la segunda, *Ensayo de una nueva lógica o teoría del pensar*, en 1794. Más tarde rompió con Kant, porque éste no soportaba la continuación de su propia doctrina. Por este mismo motivo estaba Kant en contra de Fichte. Kant creía haber dicho la última y definitiva palabra, y estaba convencido de que no se podían descubrir nuevos caminos ni nuevos paisajes en el terreno por él acotado. Pero el terreno mismo, decía, no puede ser abandonado, y mucho menos se puede modificar su mapa. Pero esto es lo que sucedió en este caso. Lo más importante en Salomón Maimón es que abrió la línea hacia el más fuerte idealismo, tal como aparece después en Fichte. Todo lo que Kant reconocía todavía como dado, es decir, la materia de las sensaciones, para usar palabras de Reinhold, los contenidos individuales en la especificación de la naturaleza, que no ha producido el entendimiento, sino para los que él sólo

produce las formas, bajo las cuales son percibidas y aparecen como experiencia: esto es lo que quería Maimón superar. Así pues, queda derribada la barrera que había entre la sensibilidad y el entendimiento. Kant ya había advertido que la sensibilidad y el entendimiento tal vez tuvieran una sola raíz, y que podía darse una producción común de las cosas individuales sensiblemente percibidas y de las formas del entendimiento. Salomón Maimón se toma esto en serio, introduciendo una noción leibniziana, es decir, las *petites perceptions*, las pequeñas percepciones subconscientes y, por tanto, inconscientes. También lo sensible ha sido producido por nosotros, pero se trata de una producción inconsciente. Hemos olvidado que lo habíamos producido; sin embargo, no es que lo hayamos sabido y luego olvidado, sino sólo olvidado en el sentido de una completa inconsciencia. Con un ejemplo: un hombre va al bosque, encuentra un barquito de corteza, con adornos y un pequeño mástil, pegado, y se lo lleva a casa. Ese barquito le ha sido dado, realmente no lo ha hecho él. Pero lo había hecho él cuando tenía seis años y se le olvidó en el lugar donde luego lo va a encontrar. Esta imagen no la utiliza Salomón Maimón; yo la traigo aquí sólo para una mejor comprensión. Así también, todos los contenidos sensibles los hemos hecho y producido nosotros una vez, pero luego hemos olvidado esa producción; y de pronto aparecen como si nos fueran dados, y se nos imponen. Así surge de la producción inconsciente, que no sabe lo que ha hecho, la apariencia de receptividad, mientras que toda receptividad, en verdad, es lo mismo que espontaneidad. Ambas se diferencian sólo en grado. La una es una espontaneidad más débil, y la otra más fuerte; la una sucede con una conciencia escasa, que disminuye hacia el cero, y la otra tiene lugar con la más fuerte conciencia de la atención científica. Por consiguiente, desde el espacio y el tiempo, formas simples de la sensibilidad, hasta la sensación espacial matemáticamente configurada, hay un largo camino de fortalecimiento de la conciencia. Así, se dan grados en la espontaneidad, y estos grados, cuando disminuyen totalmente, descienden a la llamada receptividad. Lo último dado, no sólo la sensibilidad, sino la cosa en sí, que Kant deja como algo que no es producido, esto es para Salomón Maimón un concepto absolutamente inaceptable, un afuera completamente sin sentido. La unidad, la grandeza, el esplendor y la fuerza de la filosofía kantiana quedan con ello menguados, a juicio de Maimón. Es decir, que todo aquello que nosotros consideramos como resto realista, como tributo del idealismo a la verdad real, es negado por Maimón, tiene que eliminarse del mundo y es una magnitud tan imaginaria como $\sqrt{-a}$. Aquí vuelve Maimón a introducir

una noción leibniziana, a saber: la diferencial. La diferencial es lo infinitamente pequeño, es decir, lo infinitesimal, que se introduce, según la exposición de Maimón, al principio o al final de un movimiento. De este modo, la cosa en sí se puede contemplar como el punto de arranque de la conciencia científica creciente, o bien como el punto final de la conciencia decreciente. Lo que está en la base como infinitamente pequeño, y en la receptividad, y luego en la espontaneidad, hace notar los contenidos a través de su crecimiento; esto lo denomina Maimón diferenciales de la conciencia. Había antes diferenciales del movimiento; aquí tenemos diferenciales del movimiento de la conciencia en cuanto movimiento de producción del mundo. La cosa en sí es una conciencia diferencial, con lo cual lo inconsciente sólo se expresa matemáticamente como conciencia infinitamente pequeña. La conciencia infinitamente pequeña nos aparece en la receptividad como cosa en sí. Maimón rompió con Kant y a continuación se desintegró. Anduvo todavía recorriendo Alemania algún tiempo y, por lo que yo sé, fue profesor particular en Breslau y posteriormente en Hamburgo. Un meteoro que fulguró y a media edad se apagó.

SCHELLING: POR EL PRODUCTO NO OLVIDAR AL PRODUCTOR

Con la fama póstuma de Schelling (1775-1854) (para entrar directamente en tema), ocurre una cosa curiosa. Se cita la opinión de Marx sobre el sincero pensamiento juvenil de Schelling, pero por lo demás se habla de él como lo hicieron los epígonos de Hegel, y en parte por los mismos motivos. Se expone la filosofía de Hegel como si hubiera saltado de la cabeza de Minerva, cuando puede decirse, sin exageración, que casi ninguna frase de Hegel sería como es, de no haber existido Schelling. El camino no va de Fichte a Hegel, sino que Schelling era absolutamente necesario, incluso para la dialéctica. Schelling fue plenamente un tipo declarativo. En su juventud escribió con una extraordinaria rapidez; se decía que realizaba sus estudios a los ojos del público. En sus años juveniles publicó obras y esbozos incesantes con una fiebre creadora digna de admiración.

Veamos brevemente la vida de Schelling. Fue de una precocidad casi desconocida en la filosofía. En 1792, es decir, a los diecisiete años, publicó ya su tesis doctoral sobre el tercer capítulo del Génesis. Su primer tema es, significativamente, el pecado original; su primer problema, pues, el problema de la libertad. Ya veremos cómo más tarde, y sobre todo en su vejez, juega un importante papel, naturalmente planteado, naturalmente con mirada torva, y precisamente con ocasión del mito del pecado original. En 1793, a los dieciocho años, publicó la obra *Sobre los mitos, sagas históricas y filosofemas del mundo antiguo*. A una edad avanzada vuelve Schelling a estos mismos temas, es decir, a los mitos de los pueblos más antiguos. Los primeros trabajos muestran influencias de la obra de Herder *Sobre el espíritu de la poesía hebrea* y *El documento más antiguo del género humano*. Schelling se educó en el *Stift* de Tübinga, junto con Hölderlin y Hegel. De esta época existe una magnífica correspondencia entre los tres amigos. También muy pronto, indepen-

dientemente del influjo de Herder, o en parte contra él, comenzó Schelling el estudio de la filosofía kantiana y también de la fichteana. En 1795, con veinte años, comienza claramente su trabajo filosófico, y con ello su período preparatorio. Aparece la obra titulada significativamente *Del yo como principio de la filosofía, o sobre lo absoluto en el saber humano*. En este escrito Schelling enlaza también con Maimón, junto con el yo de Fichte. El mismo año 1795 se publican las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el cristianismo*, compuestas por un joven de veinte años, que alcanzan ya el problema fundamental de Schelling acerca de la producción en el mundo. En él pone un acento especial en la producción inconsciente de los objetos sensibles, pero no desde el punto de vista de la teoría del conocimiento trascendental, como en Maimón, sino con una mirada a la naturaleza que produce inconscientemente lo que luego es arrojado a nuestra playa como datos sensibles. El dogmatismo es para Schelling la primacía de lo dado a los hombres desde fuera o desde arriba, el comienzo del filosofar a partir del objeto, como está clarísimo en Spinoza. El cristianismo es el filosofar a partir del sujeto, como está bien claro en Kant y en Fichte. Estas dos posibilidades —lo introvertido y lo extrovertido— chocan mutuamente; la salida desde el sujeto con la inclinación a hacer desaparecer el objeto, a superarlo en el sujeto, justamente en Kant y Fichte, y la salida desde el objeto con la inclinación a superar el sujeto, a hacerlo desaparecer en el éter de la sustancia objetiva, exactamente en Spinoza. Estas dos posibilidades del pensamiento radical son sopesadas, una frente a la otra, por Schelling con gran penetración y en un lenguaje que se caracteriza, como el mismo Schopenhauer dice, por una oscura gracia. Con esto queda señalado el tema fundamental de la filosofía clásica alemana, y no como tema gnoseológico, sino como relación real del sujeto al objeto o del objeto hacia el sujeto. En ambos casos con el importante consejo de no olvidar al productor por el producto. Esto adquiere, sobre todo en Schelling, una dimensión cosmológica, como algo que tiene lugar en todo el proceso del mundo, en lo cual, según Schelling, el idealismo se caracteriza por la primacía de lo subjetivo, y el materialismo por la primacía de lo objetivo. Aquí el espíritu, allí la materia, en todas partes tenemos estos dos opuestos que en esta obra entran en tensión y crujen claramente. En 1796, Schelling se traslada a Leipzig; la separación de Fichte está ya consumada, aunque él no sea consciente. El sentimiento cósmico de Hölderlin, el *Hen kai Pan*, el Uno y Todo de Parménides, que se había convertido en santo y seña de los tres amigos de Tübinga, y a través del cual llegó Schelling a Spinoza, es lo que suscitó en él el

contragolpe contra lo fichteano. Schelling fue a Leipzig a estudiar matemáticas, medicina y física, es decir, ciencias naturales, que se encuentran del lado del objeto. Y con esto comienza, tras el período preparatorio, el primer período, propiamente dicho, de Schelling, es decir, el de la filosofía natural, con una ruptura definitivamente consciente con respecto a Fichte. En 1797 aparece la obra *Ideas para una filosofía de la naturaleza*; en 1798, *Sobre el alma del mundo*. Esta última obra suscitó el interés de Goethe; en 1798 obtuvo una cátedra en Jena, donde desarrolló actividad muy brillante. En 1801 llegó también Hegel a Jena, y este gran reencuentro reanudó la amistad entre Schelling y Hegel. Hegel había sido antes profesor particular en Berna y en Frankfurt, y llegó a Jena como *Privatdozent*, por influencia de Schelling. Y Schelling sabía quién era Hegel, como lo demuestra en una carta: «¡qué no surgirá si tu madurez se toma aún el tiempo necesario para dar sus frutos!» El modo cómo la naturaleza había despertado el interés de Schelling, creó un lugar importante para el No-Yo, de suerte que ya nunca se dejó limitar, como en Fichte, a «un material representado de la obligación moral» y nada más. Schelling siguió los grandes descubrimientos de la ciencia natural de su época; entonces surgió la moderna química por obra de Lavoisier y se descubrió también la polaridad galvánica. Schelling editó en Jena la *Revista de física especulativa*, y junto con Hegel y Niethammer, un amigo posterior de Hegel, el *Diario crítico de la filosofía*. Las relaciones entre Schelling y Hegel, y viceversa, pasaban entonces por ser tan estrechas, incluso para la conciencia filológica, que en las obras de Schelling y en las de Hegel se encuentran los mismos artículos del *Diario crítico*, porque no se pudo averiguar cuáles eran de Schelling o de Hegel. Otra cosa: Hegel fue el primero en descubrir que entre Fichte y Schelling había una fisura, y publicó en 1801 la obra *Diferencia entre los sistemas y filosóficos de Fichte y Schelling*. La filosofía natural de Schelling ya no podía ser tomada por algo sustitutivo, un tapaagujeros para los huecos del sistema fichteano, sino que tenía su propia entidad independiente, alumbrada por Fichte, pero no idéntica ya con la madre, y apareció a los agudos ojos del amigo con más claridad que para Schelling mismo. En 1801 se publicó la obra principal de Schelling en este período, *Exposición de mi sistema de filosofía*, un título con fuerte autoconciencia y al mismo tiempo una fuerte relación con el asunto. En 1802 aparece *Bruno o el principio divino y natural de las cosas*, con un giro ahora de Spinoza o Bruno, reforzando el panteísmo, otra vez en joven amistad con Goethe, a quien el que más impresionaba era Schelling, no Fichte, lo cual se entiende por sí mismo. El tipo

puritano de Fichte, que además se mostraba políticamente incómodo y rigurosamente democrático, no podía caer bien al cortesano Goethe. Y así, cuando los estudiantes de Jena apedrearon las ventanillas de Goethe, éste dijo que esa era la manera más desagradable de convencer a alguien de la existencia del No-Yo. Schelling, el joven filósofo de la naturaleza, era lo que Goethe había buscado, y la influencia de Schelling sobre Goethe en esta época nunca se apreciará demasiado. En 1803 salió una obra, ciertamente no sólo pedagógica, *Conferencias sobre los métodos de los estudios académicos*, con un hilo conductor de la filosofía especialmente audaz. En una conferencia para estudiantes de todas las Facultades se hace un repaso de cada una de ellas, es decir, de la teológica, la de medicina, la jurídica y la filosófica, y con esta ocasión se trata de desarrollar el contenido total del saber, es decir, el contenido cognoscible del mundo. Aquí tenemos la forma de un paseo; se va por la Universidad, por cada una de las Facultades y, en este paseo, se abre el mundo como en el poema de Schiller, *El paseo*, donde un hombre va deambulando y en forma de asociaciones aparentemente poco ligadas, su casual deambular es la marcha misma de la historia del mundo. Así, la marcha del mundo avanza junto con la marcha subjetiva, método este que se repite en la *Fenomenología del espíritu*. La impronta consciente de una obra genial se nota también en las *Conferencias sobre el método de los estudios académicos*, de Schelling, por el hecho de que desde ese sencillo pretexto surge un nuevo aspecto del sistema, muy notable, que corresponde al mismo tiempo al movimiento, a la producción, a lo dinámico, a lo elaborador y a lo activo en el mundo. El mundo no es ya como un especiero o un armario de una tienda que tiene cajones cerrados, de los que hay que tirar, sino que, mediante sus categorías y esferas y disciplinas, se produce un movimiento unitario, que en el joven Schelling pasa zumbando. En el joven Schelling, el modo de movimiento del mundo es su propio ritmo, su propia fuerza, su propio fuego y su propia fantasía.

Con esto queda cerrado el primer período, que se extiende hasta 1803, aproximadamente. En 1804 se publica la obra *Filosofía y religión*, y luego, en 1809 —aquí tenemos ya una pausa de cinco años—, *Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad humana y los objetos que de ella dependen*, obra que tiende un arco hacia su primer escrito sobre la libertad y el pecado original. Con esto comienza el período místico y teosófico, dando la espalda a la filosofía natural y entrando en una fase de silencio. A partir de ahora, comienza a notarse un oscurecimiento, en lugar de un júbilo

filosófico natural, no sin relación con la simultánea enfermedad y muerte de Carolina, su mujer, su romántica alma gemela. El hasta entonces elocuente y fecundo pensador, con una continua publicación de libros, enmudece ahora casi totalmente durante decenios. Su actividad, hasta última época, la de Berlín en la cátedra de Hegel, por ejemplo, la «Filosofía del arte», ejerció, es cierto, una influencia importante en Goethe, en Schiller y en la estética de Hegel, una vez que se dio a conocer; pero produce la impresión de un gran apéndice de la época de la producción propiamente dicha, no sin importancia, pero que no interrumpe todavía el silencio con una nueva productividad y una abierta aparición pública. Esto cambió algo, naturalmente, con el amplio texto de sus cursos de Berlín a partir de 1841, esa creación filosófico-religiosa, con mucho más que una segunda pubertad, por decirlo así. O sea, con una creativa maduración posterior de su interés mitológico, muy antiguo en él, con un acento prometeico contra el oscurecimiento, en el escrito sobre la libertad, de 1809, con un recurso —a pesar del tenor general reaccionario— al redescubrimiento de las grandes herejías en un cristianismo otra vez acentuado al estilo de Joaquín de Fiore, ese apocalíptico Isaías del siglo XIII. La última obra de Schelling lleva, de este modo, el título de *Filosofía de la mitología y de la revelación*. Apenas influyó en su tiempo, a excepción de los grandes oyentes de esas lecciones que, en abierta tensión mutua, se llamaron Kierkegaard y Federico Engels. Por tanto, el filósofo, antes tan fecundo, enmudeció por muchos años, rezongando contra Hegel, quien le habría plagiado su filosofía, aunque con un decisivo malentendido, porque Hegel no se habría percatado de que lo publicado hasta entonces no era más que la «filosofía negativa». Mientras que él, Schelling, había elaborado en silencio, lejos del ruido del mercado, la filosofía positiva de un «empirismo metafísico», del cual no hay en Hegel ninguna huella, porque aquí no tenía nada de donde plagiar. Schelling hizo misteriosas insinuaciones sobre el contenido de la filosofía positiva, y cuando la reacción triunfó, tras la muerte de Hegel, cuando hubo de dimitir el ministro Altenstein, amigo y discípulo de Hegel, y comenzó la Restauración, bajo el romántico Federico Guillermo IV; entonces se comenzó a oír la palabra «positivo», que no sonaba a ciencias positivas solamente, sino también a teología positiva, o sea, ortodoxa, y a protestantismo positivo. Y tras un largo tira y afloja, un Schelling de sesenta y cinco años fue llamado a Berlín como sucesor de Hegel. Así pues, triunfó sobre el muerto al sobrevivirlo. Hasta que también las importantes lecciones sobre mitología y revelación fueron olvidadas en gran parte.

Schelling comenzó con el colorido y no lo perdió jamás. Hay una frase que parece escrita para él: todas las cosas buscan su poeta. Así pues, la producción en él adquiere primeramente un carácter en el que la poesía participa de la noción de verdad, lo cual excluye toda sequedad cuantitativa. Esto se significa ya en sus escritos más tempranos, que se ocupan del mito, y se mantiene también en su filosofía de la naturaleza. Pero si prescindimos aquí de lo poético-colorista, que distingue el modo de producción de Schelling del carácter matemático de la producción de Hobbes y Kant, entonces de lo que se trata en la filosofía natural de Schelling es, sobre todo, de una inversión de la pregunta trascendental básica. La pregunta de Kant era: ¿Cómo llega el sujeto al objeto? ¿Cuál es la relación del conocer con el objeto conocido? El resultado fue que el objeto del conocimiento se convirtió en el conocimiento trascendental mismo, con el concepto límite de «cosa en sí». Se investigó la relación del sujeto con el objeto, con el fin de captar adecuadamente al objeto, de producirlo como objeto de experiencia científica y así comprenderlo: por tanto, tiene lugar una producción del objeto por el sujeto; ahora bien, el objeto no es producido como un ente, eso no lo ha dicho Kant, es un malentendido, sino el objeto cognoscible como objeto de experiencia científica, mientras que su ser escapa al concepto. Si se entiende la filosofía trascendental como la primera parte de la filosofía y se le añadiera otra filosofía como segunda parte, que invierta la pregunta trascendental kantiana, entonces salta la pregunta invertida: ¿cómo llega el objeto al sujeto y a través de él a sí mismo? Y ésta es exactamente la pregunta fundamental de la filosofía natural de Schelling; una idea de una gran audacia. Naturalmente, tiene lugar en Schelling, precisamente por la idea de inversión que se realiza entre el sujeto y el objeto, un trasfondo distinto del que representa la mera historia de la evolución del mono al hombre, con ninguna otra cosa al final que otra vez puros monos antropoides, sin nada detrás. ¿Cómo es que la naturaleza tiene un impulso hacia el hombre; que se prepare un niño humano y no un pitecántropo ni un homúnculo en la enorme retorta bullente del cosmos, y que la naturaleza abra un ojo en la conciencia humana? Al mismo tiempo recoge Schelling, y muy claramente en la «exposición de mi sistema de filosofía», la idea de Maimón de la producción inconsciente de lo dado. En Maimón es esto trascendental, la diferencial de la conciencia; Schelling da un giro en filosofía natural. Hay una producción inconsciente en la naturaleza, una inconsciencia en ebullición, en la cual son producidos los productos de la naturaleza. Al mismo tiempo hay ahí recuerdos de la definición kantiana del genio, que

crea sin reglas, como la naturaleza, y establece Él mismo reglas. Igualmente, la naturaleza arroja sus productos, todo se halla en el ardiente horno cósmico, la naturaleza es un gigantesco cuerpo que está de parto, que alumbra al hombre. Así escribe, con júbilo goethiano, a sus veintisiete años, Schelling, en su diálogo *Bruno*, en 1802: «De este modo, el universo duerme como en un germen infinitamente fértil, con la superabundancia de sus figuras, la riqueza de la vida y la plenitud de sus desarrollos, infinitos en el tiempo, pero aquí simplemente actuales, en aquella eterna unidad, pasado y futuro, ambos sin fin para lo finito, aquí juntos, inseparados bajo una envoltura común.» La naturaleza es, dice Schelling, la *Iliada* y la cultura es la *Odisea* del espíritu o de la historia del espíritu. La *Iliada* está llena de lucha, guerra, sangre, tensión, asesinato, homicidio, salvajismo, relativa inconsciencia de la embriaguez de la lucha; la *Odisea* emprende conscientemente el regreso a Ítaca. Después de muchos, muchos extravíos, asciende ahora una meta, que es la cultura humana, en la cual la naturaleza despierta del todo de su sueño, en la cual, por tanto, el No-Yo alcanza al Yo, el objeto al sujeto. la osadía y genialidad de esta idea de inversión trascendental a la inversa, totalmente inesperada, resulta clara. La filosofía de la naturaleza de Schelling se presenta, pues, como inversión de la teoría del conocimiento kantiana. Pensemos en la diferencia del clima y temperatura entre la *Crítica de la razón pura* y la filosofía de la naturaleza de Schelling, y además esta última sería lo mismo que la crítica de Kant sólo que invertida, según la propia afirmación de Schelling.

Lo que igualmente contribuyó a esta filosofía fue el nacimiento de la química. Después de la mecánica, después del símil del reloj, que había determinado todo el siglo XVII y el XVIII, por ejemplo, *L'homme machine*, de Lamettrie, aparece ahora la química en el horizonte como un nuevo tipo de ciencia natural reinante o que se prepara para ocupar el trono. No hacía mucho que se había separado de su supersticiosa y mítica frase previa, la alquimia. De ésta, que apuntaba tan alto, habían salido, en verdad, descubrimientos químicos muy prácticos: se descubrió no sólo la porcelana, sino también el fósforo. Tales descubrimientos carecen de importancia, naturalmente, desde el punto de vista de la alquimia, fueron hechos con métodos absurdos y gracias al azar. En la conciencia de la filosofía natural romántica no se rompe nunca del todo la conexión con la alquimia; incluso la Ilustración tuvo sus relaciones con la transformación en oro y en luz, como nota precisamente Leibniz. Pero el susurrar, la galería subterránea, las aguas subterráneas, el árbol de

oro que crece bajo tierra, la vieja leyenda minera, todo esto fue especialmente manido por los románticos. Así, hubo también pensadores de los siglos XVI y XVII cuya filosofía estaba muy mezclada con la alquimia. Aparecen, pues, por vez primera tras largos sueños, Paracelso y sobre todo Böhme en el panorama, los espíritus que manan, el tormento, lo cualitativo, la cárcel de plomo, que también representa la naturaleza, en la cual han de ser retenidos el oro y el hombre, y la claridad y la salvación. Y se modificó el concepto de progreso, con lo cual hemos constatado un nuevo mojón en la filosofía de Schelling. El siglo XVIII había utilizado esencialmente la palabra *le progrès*, el progreso. Llegó, pues, de la química, y como eco de la alquimia, la palabra «proceso», en una significación que está más cerca del proceso de salvación que del uso jurídico de este concepto. Lo que entra aquí en juego es precisamente la retorta del mundo, lo que está en fermentación, a diferencia de lo que se mejora de una manera puramente aditiva, mecánica y en línea recta, que también estaba dentro de la noción de progreso o *perfectio*, *perfectibilis*, capacidad de perfeccionarse. Y eso que estaba en fermentación trajo consigo algo cualitativamente cargado, como los inquietos rostros de la filosofía natural romántica crearon a menudo de un modo tan grotesco, uniendo la planta como polo sur y el animal como polo norte, y otras mágicas analogías en Schelling y, sobre todo, en Novalis; así, cuando la luz en Schelling ha de ser el principio del alma y de toda inteligencia e incluso de todos los procesos dinámicos del magnetismo, de la electricidad y de la química, y otros absurdos más. Esto, sin embargo, no afecta al principio con su riqueza permanentemente inestática y que todo lo penetra. Además, como el proceso requiere un agente procesador, que se encuentra en tensión dentro de la naturaleza, Schelling proclamó, ya en su primera filosofía natural, la importante exigencia: *por el producto no olvidar al productor*. Los productos establecidos deben ser puestos de nuevo en libertad mediante el pensamiento meditativo, que fermenta y piensa en colaboración, para que el hombre se haga partícipe del proceso natural, del surgimiento. Así, la frase de Schelling, nada solipsista: «filosofar sobre la naturaleza significa crear la naturaleza». Esto no significa aquí *hacerla*, sino *crear en alianza con ella*, hallarse en el mismo estado que la naturaleza, lo cual en Schelling es válido también para el sujeto filosófico-científico; no, como en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant, sólo para el sujeto artístico. Esto quiere decir que deben ser puestas otra vez en libertad las fuerzas de transformación de la naturaleza, mediante la filosofía natural, y deben ser pensadas en forma de dialéctica, la

cual actúa en Schelling en la contradicción existente entre la productividad infinita y los productos finitos de la naturaleza en cada caso. Al oír la expresión de Schelling «por el producto no olvidar al productor», resuena seguramente una formulación similar: por la mercancía no olvidar al productor de la mercancía. A esto hay que añadir, además, la dura crítica de Marx a la falsa concepción del destino, como si estuviese a nuestras espaldas, mientras que, al contrario, nosotros, a través de nuestra producción, lo hemos producido con una ideología encubierta, y tanto más poderosamente descubrible. De hecho, fue el mismo Marx, como ya hemos visto, quien destacó su parentesco con las ideas de Schelling acerca del producir mismo, en una carta a Feuerbach de 3 de octubre de 1843, en la que alaba la actitud de Schelling contra la cosificación y la alienación, como «sinceras ideas juveniles». Ciertamente, en Schelling se trata del producir de la naturaleza, no de la historia; por esto hay que registrar la diferencia de esa *natura naturans* con el concepto económico de trabajo. Marx habla de la alienación como algo donde el producto del trabajo humano se enfrenta a éste como un objeto ajeno, como un ser extraño, como un poder independiente del productor. Según lo cual, el trabajo del hombre, es para él su «destino» ajeno, debido a su falta de transparencia. Sólo la crítica de la economía política saca el trabajo de su olvido en el producto, lo devuelve al factor subjetivo y de este modo está prácticamente en condiciones de eliminar la alienación y el destino. Pero la mirada, que no va de las cosas al conocimiento, de la mística de las cosas a la metafísica del saber, como en la teoría del conocimiento, sino del producto congelado al productor; esa mirada contra la cosificación, contra el fetichismo, comienza por consiguiente en la filosofía natural de Schelling. Desde entonces, toda filosofía profunda lleva consigo *per definitionem* a Schelling como hermano, a Hegel como padre y a Marx como su mundo. Además: la producción, tan cercanamente emparentada con el producir, se modifica en Schelling mediante la química y mediante lo histórico del proceso, al no tratarse ya de la producción matemática, es decir, de una producción en último término parada, en la cual, de unos elementos abstractos se desarrolla una fórmula en la pizarra: sino que la producción se presenta como una verdadera génesis, como un desarrollo histórico natural, como una «construcción» propia. Schelling utiliza precisamente este concepto no en sentido estático, en el sentido de una construcción de un marco rígido, sino de contenidos cambiantes; de suerte que surgieron las más insólitas asociaciones, tanto para los oídos de entonces como incluso de hoy: construcción del nitrógeno, construcción

del duelo, lo cual es muy distinto de un triángulo o un círculo. La historia, en cuanto génesis histórica, está aquí considerada ante todo como historia natural; la historia como nuevo *organon* de la filosofía se refiere en el primer Schelling casi exclusivamente a la génesis de las formas naturales, bien entendido que para ponerlas en libertad. Otra cosa es lo que concierne a la libertad pura, por cierto en el Schelling tardío. Ya antes de su interés por la filosofía natural se interesó Schelling por la historia de los mitos, que llega a ser dominante desde la obra sobre la libertad, de 1809, y en gran parte contra un árbol de mayo en la naturaleza y en el mundo. La sombría obra sobre la libertad (*Investigaciones sobre la naturaleza de la libertad humana y los objetos que de ella dependen*) es una despedida del idealismo amigo del mundo. Aparece un oscurecimiento en la naturaleza real objetiva, dado el carácter tan subjetivo del espejo y de la reproducción schellingianos. Aparecen con más fuerza que antes elementos no racionales; el seno y la fuente ya estaban antes en Schelling, pero ahora reciben otro énfasis. Antes eran una oscuridad fértil, un caos que alumbra una estrella; ahora se convierten en algo turbio, algo sospechoso, donde pasan cosas extrañas. No sólo se ha perdido el activo frescor, sino que la claridad de la cosa misma es atacada en el choque del proceso por parte del fondo sin fondo (*Ungrund*). Al comienzo de las cosas, y precisamente desde la libertad y la culpa del fondo sin fondo, ha ocurrido algo muy grave y el mundo y el proceso del mundo han tropezado y caído con ello; pero continuamente algo se estremece, perfora y se agita bajo la lisa superficie, y acecha la ocasión de irrumpir, manchar y destruir. El archirreaccionario Schelling llama también a esto, que actúa en el mito del pecado original, «azar originario» en cuanto «crimen originario», que el alógico *Ungrund*, el fondo sin fondo, establece desde su libertad con nosotros. En la obra sobre la libertad se dice a este respecto: «Siempre hay en el fondo lo irregular, como si pudiera irrumpir una vez más, y en ninguna parte parece que fuesen el orden y la forma lo originario, sino que parece como si lo inicialmente irregular hubiera sido llevado al orden. Ésta es, en las cosas, la incomprendible base de la realidad, el resto que no asciende, aquello que no se deja diluir en el entendimiento ni con los mayores esfuerzos, sino que permanece eternamente en el fondo.» Con esta dureza comienza en el último Schelling un pesimismo literalmente fundamental, desde el fondo sin fondo, y aniquila todo optimismo, tanto en la naturaleza como en la historia y en sus «edades del mundo». En lugar de eso, y según palabras de Schelling, sobre la naturaleza entera, muy lejos de ser la *Ilíada*, se ha extendido únicamente «el

velo de la melancolía», la «profunda, indestructible melancolía» de toda vida. A partir de ahora, a la filosofía última de Schelling sólo le interesa la salvación teogónica de la incompreensión de la naturaleza y de la cruda facticidad del mundo, lo cual culmina en los cursos berlineses del final de su vida: *Filosofía de la mitología y de la revelación*. Naturalmente, en esta obra hay también algo de otra libertad no condenada; Schelling, sagazmente, extrae del mito también elementos de lucha contra la opresión, y ello sobre Prometeo, a un lado ya del mito del pecado original. «Prometeo es la idea en la que el género humano, tras haber sacado el mundo de los dioses de su interior, retorna a sí mismo y se hace consciente del propio destino, después de haber experimentado la desdicha de la fe en los dioses» (*Werke*², I, p. 482). Prometeo es, pues, el dios que designa la increencia en Dios o la *hibrys*, que hasta tal punto no es irreligiosa, que incluso surge del sujeto religioso. De este modo, Prometeo es absolutamente distinto de los dioses griegos: con la belleza, que participa en fiestas insospechadas, con el abismo ante el cual se halla la belleza puramente antropomorfa, en lugar de antropocéntrica. Es algo titánico, pero en favor del hombre y a través de él, en una religión griega que no floreció, en la de la salvación por la rebelión humana. En este sentido, Schelling habría podido firmar la frase de Marx: Prometeo es el primer santo del calendario filosófico. Schelling habla también de un Dios que ha de hacerse hacia el uno originario como hacia su verdad, y que lo tiene difícil con la resistencia de la realidad. Esto dentro del marco de una historia de la religión que de todos modos puede afirmar un «todavía-no» de Dios en una teoría inacabada, con clara influencia de Joaquín di Fiore, el profeta del reino en la alta Edad Media. Así aparece finalmente la luz en el fondo sin fondo de las tinieblas, aunque naturalmente no es comprendida por él. Por último, desde la pura ideología se revela insistentemente un pensamiento procesual, como en el caso de Prometeo y las teogonías del Dios que ha de hacerse, pensamiento que procede de la filosofía natural del primer Schelling. Según esto, Hegel había extendido a toda la historia de los fenómenos el pensamiento procesual con la afirmación del resultado, es decir, que nada sería sin su devenir, lo cual indica claramente que también en Schelling hay algo que debe invertirse de la cabeza a los pies: del producto fijo y cósmico a lo que ocurre en el producir como impulso fermentador. A esto corresponde la posición de Schelling frente a Prometeo con el Dios que ha de hacerse, referido sólo a los hombres y no al Olimpo. De ahí que no deba olvidarse, por el Hegel del camino faústico, el Schelling de una *Iliada* y una *Odisea* filosófica-

mente devenidas. Y desde luego, mucho menos debe olvidarse lo que hay de hegeliano en Schelling; ni tampoco se debe caer en el exceso de pensar que Schelling sólo es un reaccionario petrificado y sin porvenir, y que no hay en él ningún contenido de futuro que poner sobre los pies.

También la medida misma depende absolutamente de la magnitud que la posee, porque la magnitud no significa aquí ya límite o forma, sino que es intensiva, y no le es indiferente un menos o un más desde el punto de vista cualitativo. La medida puede llenarse, es decir, de una vez, tras haberse ido llenando paulatinamente; y entonces tiene lugar el salto a una medida cualitativamente distinta. Hay un grado «bien determinado», una proporción «adecuada», una limitación «según la estructura», que no permite que los árboles crezcan hasta el cielo. Con esto nos sale al paso de nuevo el concepto civil de simetría, como un concepto enemigo de la evolución. O mejor dicho: como un concepto que es enemigo de aquella evolución que no se produce dentro de la forma preordenada y la medida de su «entelequia». La evolución cerrada en su propia figura tiene su santo y seña (y su limitación) en la expresión de Goethe: «Forma acuñada que viviendo se desarrolla», que, en cuanto al sentido, procede de la Antigüedad. En el *Filebo* de Platón, al límite (πέρας) se opone lo sin-límite, lo indeterminado (ἄπειρον); la unidad de ambos se halla en la proporcionalidad (μέτρον). Este equilibrio lleva, pues, en sí una indeterminación; no está limitado sola o simplemente, pero es una «adecuada mezcla» de lo limitado y lo ilimitado. «Esto es la salud y todas las cosas bellas que existen», dice Sócrates en el citado diálogo. No de otro modo está equipada y al mismo tiempo limitada en Aristóteles la «entelequia»; tampoco en ella se llena tanto la medida que se derrame. Mucho menos puede romperse, pues en ella todo sucede literalmente «con medida y fin»; ella misma, en su conjunto, es medida y fin. Lo «indeterminado», «ilimitado» de la mezcla platónica empuja, a pesar de la dialéctica, *no más allá de la medida dada*; a lo sumo disminuye por «desmesura». Una dialéctica propiamente dicha de la medida concreta sólo surge

allí donde no se distinguen tantas «simetrías» como «figuras» hay en el mundo, donde lo «indeterminado» aparece sobre todo como *movens*. Hegel determina la medida aludida aquí (en relación con la definición de Christian Wolff: *Gradus sunt quantitates qualitatum*) como unidad dialéctica de cualidad y cantidad del ser inmediato. Un *quale* real está al mismo tiempo cuantitativamente determinado; un *quantum* real está determinado al mismo tiempo cualitativamente; así es un *quantum* específico, es decir: la medida es inherente aquí a la realidad como relación necesaria entre su cantidad y su cualidad. Pero con ello surge precisamente un contragolpe contra la entelequia estática, contra la vida interior de todos los desarrollos dentro de sus formas, contra la paralización del desarrollo por las formas. Surge un proceso de la medida, una antinomia de las medidas que se suceden unas a otras; así descubre la lógica de Hegel la famosa «línea nodal de las relaciones». Hegel determina (y esta determinación suya sigue siendo verdadera todo lo que dura el proceso del mundo): «Existe una proporción; una realidad independiente que es cualitativamente distinta de otras. Este ser-para-sí está abierto a la exterioridad y a la modificación cuantitativa, porque al mismo tiempo es esencialmente una relación de *quanta*; tiene un ámbito dentro del cual permanece indiferente frente a esa modificación y no cambia su cualidad, pero llega un punto de esa modificación de lo cuantitativo en el que se modifica la cualidad, el *quantum* se muestra especificador, de suerte que la relación cuantitativa modificada se invierte en una medida y con ello en una nueva cualidad, un nuevo algo [...]. Todo nacimiento y muerte son, más que una continuada sucesividad, una interrupción de la misma y el salto desde la modificación cuantitativa a la cualitativa» (*Werke*, III, pp. 447 y 450). Como ejemplos de este salto (por puro aumento del *quantum* cualitativo-específico) aduce ya Hegel la súbita transformación del agua en hielo, el paso de la irreflexión al crimen y otros parecidos. (Compárese el salto concreto y su superación con los que conoce y excluye el cálculo diferencial. El cálculo diferencial resuelve un proceso de movimiento acelerado no uniforme en pequeños intervalos, con el fin de presuponer para cada intervalo un movimiento uniforme, es decir, con velocidad constante, mientras que la velocidad misma del movimiento real se modifica de un intervalo a otro por saltos. La dialéctica de la medida, en cambio, marca precisamente el intervalo del salto, permitiendo desde luego una sucesividad infinitesimal de la acumulación, pero reconoce sólo como relevante «una interrupción de lo sucesivo» y una contraposición del nuevo estado.)

La teoría hegeliana de la medida (como teoría del mero «ser inmediato») tiene, desde luego, en sí el fallo de que el cambio de las proporciones no afecta al ser para nada. Al crecer el flujo, disminuye el reflujo, y viceversa; al elevarse aquí la tierra, se hunde allí, y viceversa. Es decir: «en realidad, se conserva la indiferencia del ser frente a la distinta modalidad de su devenir-otro» (cfr. Rosenkranz, *Aclaraciones a la Enciclopedia de Hegel*, 1870, p. 26). Sólo Marx y Engels traspasaron, como se sabe, la dialéctica hegeliana de la medida desde la lógica del «ser» al mundo de la mediación de la «esencia»; y el salto de la cantidad a la cualidad se reveló precisamente como un factor de poderosa intervención en la realidad. La ley hegeliana se acredita allí donde un pequeño contenido de medida (una suma, una empresa artesanal, un grupo de jinetes) pasa de un salto a un nuevo contenido de medida (capital, fábrica, caballería), mediante el aumento del *quantum*. Inmediatamente saltan también en el nuevo contenido de medida otras relaciones cualitativas; el ejemplo más vigoroso es el aumento de las fuerzas productivas por el capitalismo, con el que éstas pasan de ser un instrumento de la sociedad de lucro a ser el explosivo que la destruya. En resumen, las modificaciones de las magnitudes designadas por la medida cualitativa ya no recorren su escala dentro de un continuo uniforme, con sucesividad vacía, incluso tautológica; sino que las escalas mismas son entre sí cantidades discretas, de tal manera que una modificación cuantitativa no puede salirse de su escala sin destruir la cualidad. Por eso aquí tampoco tiene lugar propiamente «una libertad de los pasos dialécticos»; antes bien, es la continuidad la que aparece en la línea nodal, una línea de diferencias altamente finitas, de mediaciones altamente discretas, y ella es la que tiene siempre el salto en el productivo fin. Por cierto, ¿qué es lo que acciona el salto? ¿Por qué una medida hasta ahora válida, un *quantum* de «forma de producción», hasta ahora en vigor, ya no resultan adecuados? ¿Por qué, poco antes del salto, se convierte una buena acción en una pena, la liberación en una cadena y la comodidad en un lecho de Procusto? Ciertamente que no por mero incremento del *quantum* específico, como en la lógica hegeliana del «ser»; la línea nodal traza más bien sólo el diagrama de la inversión, dibujándolo esquemáticamente en el estrato del esquema especial. La razón estriba también aquí en la disposición fundamental del ser, en la inquietud del factor subjetivo y de las fuerzas productivas por él creadas y de él colmadas; este «sujeto» no se sacia aún del *quantum* de la determinación para él desarrollada.

De ahí que si la diferencial fue la primera aparición de la dialéc-

tica, la línea nodal designa asimismo no su «origen», sino sólo, análogamente, su nueva, segunda, aparición. Una aparición, por cierto, que ya no tiene lugar en una exterioridad relativa, sino que aparece ya del todo como exteriorización, como un trozo de «geometría expresiva» filosófica de una intensidad subjetual. Como una geometría expresiva cuya dialéctica tampoco se extingue (o necesita extinguirse) en la forma medida antes o después del salto: en el pluritonal *quale-quantum* de la figura. También esa esencia pertenece al esquema de la medida cuantitativa, si bien no en toda su amplitud, altamente categorial. La figura no cae, como la línea nodal, sin ningún resto en la teoría de la medida (y puede ser tratada aquí), pero es introducida por ella o, por mejor decir, cimentada. La más sencilla (y la que mejor encaja aquí) es la definición leibniziana de la figura: «Las modificaciones de la extensión..., si no se utilizan los números sólo pueden distinguirse por la figura, tomando la palabra en una acepción tan genérica que designe todo lo que hace que dos cosas extensas sean entre sí cuantitativamente diferentes» (*Nouveaux Essays*, Meiner, p. 142). Con esto se designa tanto lo claramente discreto, lo cualitativamente determinable, lo que no es determinable «en el espacio» por el número, ni siquiera por la magnitud, sino sólo por meras desigualdades cualitativas. La figura, de todos modos, tiene un *quantum sui generis*; a saber: del *genus* de una universalidad, que conduce y resume de un modo concreto su peculiaridad cualitativa. No tiene ya en sí el curso dialéctico, pero no por eso es necesariamente rígida, ni extraída del flujo hasta lo irrepetible e incomparable; pues conoce el «cambio de figura», tiene capacidad para incorporar el salto, aunque no le pertenece, a su existencia. También son figuras, aunque también condiciones sociales, la mercancía, el sistema de circulación, los trusts, los muebles de acero, el haz de saetas góticas, la fuga, la sonata. Poseen lo específico de una relativa «totalidad», es decir, de un colectivo, que (a diferencia del medio agregado) es algo más que la suma de las partes. No obstante, no cabe duda de que precisamente esas tres figuras —suficientemente maduras— están sometidas a un proceso, incluso que no son otra cosa que formaciones enmarañadas dentro del proceso dialéctico. Precisamente cuando una figura quiere consolidarse, es atormentada por sus contradicciones inmanentes; y viceversa: no podría aparecer ninguna contradicción en el proceso si éste no fuera más que «proceso», pero también si en cualquiera de las figuras anteriores se pudiera hacer la paz. La figura lleva en sí un elemento de paz, pero paz con una intensa «expresión de la época»; la geometría expresiva tiene aquí, en la figura, su lugar propio. Especialmente las

figuras de la superestructura ideológica, es decir, las artísticas y filosóficas, han articulado el espacio como exteriorización (y no como exterioridad cosificada o sumergida); recordemos los diversos ejemplos de la «topología cuantitativa», el espacio expresivo, configurado con tanta diversidad en la «ornamentación» de las diferentes culturas, incluso en las artes aparentemente procesuales, como la música, la epopeya, el drama. El espacio como esquema de la situación de salida triunfa en la figura significativa; pero triunfa sólo en la medida en que el esfuerzo del proceso está dado antes de la situación de salida; en la medida en que el esfuerzo por la situación de salida avanza dialécticamente; en la medida en que la exteriorización de esa situación es uno de los caracteres de lo vivo (en diferentes niveles de objetivación). De ahí que, sobre todo en la figura significativa, la inquietud jamás se termina; incluso la figura sólo es significativa si tiene una ventana en sí misma que dé a la calle. Mañana, antes y por encima de la figura está lo aún no medido, lo aún no configurado del proceso, de su impulso y del contenido del origen. Todas las posibilidades de figuras procedentes del cuadro de medidas ético, artístico y en general cultural carecen todavía de un devenir adecuado, desmesura de lo aún no configurado en el fundamento.

SISTEMA DE CÁLCULO Y PRINCIPIO

El pensamiento, que empieza consigo mismo, aspira a desenvolverse de un tirón. Pues nada le interrumpe en su largo caminar, de suerte que el comienzo encierra ya todo lo que vendrá después. Ese comienzo puede ser débil e indeterminado, al igual que un huevo es todavía algo embrionario y no puede colarse de rondón. Con más frecuencia ocurre que lo propio del pensamiento idealista es un principio espectacular que ya de entrada comienza con gran solemnidad y del que todo lo demás se deriva. Sobre todo, en el pensamiento calculatorio de la modernidad burguesa y en su pretensión universal de racionalismo matemático, es esencial constituir, desde un comienzo abstracto, un conjunto cerrado y sin fisuras, es decir: un *sistema*, y concretamente un sistema con tendencia a la cuantificación y al cálculo. También la vieja lógica formal determina al sistema como la propiedad suprema del pensamiento científico y especialmente del filosófico; sin embargo, esta propiedad designa aquí todavía su bien ordenada exposición, regulada por principios. Pero en ello no es preciso que los principios mismos sean uniformes ni que las reglas que de ellos se derivan sean una deducción absoluta; estas dos condiciones, en realidad sistemáticas, resultan inalienables en el sistema teórico-deductivo totalizador del pensamiento calculador, que todo lo calcula sobre la base de la cuantificación. Es decir, un sistema donde, como dice Luckács, «el establecimiento correcto del principio —según la tendencia— significa el establecimiento de todo el sistema por él determinado, o sea, donde las conclusiones están contenidas en el principio, y son desde él suscitables, previsibles y calculables» (cfr. *Historia y conciencia de clase*, p. 129). Aquí es donde empieza a triunfar la construcción monobloque del mundo, la de los números, que echa por la borda todas las cualidades no matematizables. De la mano de esto viene la exigencia de la unidad

del principio y, sobre todo, la pretensión de aplicarlo, con una racional totalidad, a todos los fenómenos. El pensamiento precapitalista de la Edad Media, por muy idealista que fuera, no llegó ni con mucho a semejante sistematización uniformadora; cultivó la sentencia, el adoctrinamiento, el tratado, la suma; en resumen, las formas interrumpidas o estratificadas. Y en la Antigüedad, Platón, tan cercano al pensamiento sistemático en el sentido de principio unitario universalmente regulador, de ningún modo echó por la borda las cualidades ni las redujo a sistema numérico; al contrario: su *topos uranios* está poblado de figuras ricas en cualidades. Donde aparece un alto elogio de las matemáticas, sobre todo en el viejo Platón, el concepto de número se halla determinado por el simbolismo pitagórico de los números, y no precisamente orientado a un cálculo vaciador de contenidos. Incluso la filosofía de Aristóteles, que determinó sobre todo el pensamiento medieval, carece en absoluto del principio unitario y universalmente regulador de comienzo: establece escalones, reinos naturales cualitativamente diferentes, con principios de determinación mecánicos, químicos y orgánicos de índole muy peculiar; y frente al movimiento circular celeste, establece los modos aleatorios del mundo sublunar. Lo universal de donde se realiza la deducción no es un principio unitario ni uno sin estructurar. Lo mismo vale decir de las sumas escolásticas, a pesar de la ensamblada clausura de su estructura y del postulado fundamental *principia sine necessitudine non sunt multiplicanda*, no hay que multiplicar los principios sin necesidad; y a pesar, finalmente, de la estructura continuada de todos los principios de la «forma» en la relación tomista Dios-mundo. En el racionalismo escolástico existen, en el mejor de los casos, «sistemas parciales»; fuera del fraccionamiento cualitativo en varios principios, la misma deducción racional de ellos es todavía parcial, es decir, limitada al centro del mundo humano entre la naturaleza abajo y Dios arriba. Ni son aquí los fenómenos individuales dignos de un principio deductivo unitario, ni los objetos de la revelación, en cuanto suprracionales, encajan en la deducción: los sistemas racionales parciales están delimitados tanto por abajo como por arriba. El sistema en el sentido de una deducción totalizadora y unitaria de tipo cuantificador, como luego se verá doblemente, no aparece más que en la filosofía moderna, que es, por consiguiente, donde también el principio de la deducción se vuelve totalmente racionalizado. A partir de Descartes, el principio formal del sistema ya no es un principio plural o de mera *organización* de sistemas parciales aislados, sino un principio de la *producción* unitaria de todo el contenido del mundo, en una secuencia lógico-teórica. Esta de-

ducción sólo resultó bien en forma ininterrumpida en el sistema de Spinoza, en cuanto sistema de deducción, e incluso emanación, puramente lógica. Esta deducción tenía que desaparecer o modificarse en el sentido en que cuanto más escepticismo penetraba en el método, tanto más importancia adquiría otra vez el problema de lo dado, de lo no captado de un modo meramente matemático-racionalista. Así, las investigaciones escépticas del entendimiento de Locke y de Hume sólo existen, naturalmente, en forma de ensayo o de tratado; y así, también, la filosofía de Kant se disgrega en dos sistemas parciales: el científico-natural (sólo más científico-natural) y cerrado, de la razón pura, y el postulativo y abierto de la razón moral. Estos sistemas parciales, el teórico de la naturaleza, y el práctico de la moral, sólo quedan mediados por el principio teleológico de la facultad de juzgar, por la contemplación de la naturaleza desde el punto de vista de la eficacia práctica, es decir, de la realización de la ley moral. «La grandeza, la paradoja y la tragedia de la filosofía clásica alemana —advierte Lukács— estriban en que ya no hace desaparecer lo dado como algo inexistente, como hizo aún Spinoza, detrás de la monumental arquitectura de las formas racionales producidas por el entendimiento; sino que, al contrario, aprehende el carácter irracional de lo real del contenido conceptual, se aferra a él y, sin embargo, está empeñada en levantar el sistema más allá de esa comprobación.» Esto ocurre sobre todo en Hegel, el último uniformador del concepto racional; aquí triunfó verdaderamente, al borde del sepulcro, la necesidad lógica, con la cual el contenido real del mundo surge del principio único establecido de la forma dialéctica originaria (ser-nada-devenir). Nadie plantea de un modo tan idealista como Hegel la pregunta permanente por el «comienzo de la filosofía»; nadie responde a ella de un modo tan idealista, con este consejo: atrévete a pensar. La producción del entendimiento abstracto ha adoptado aquí un carácter evolutivo-histórico, en lugar del matemático-cuantitativo, de suerte que lo irracional dado, o «riqueza del universo», se puede también deducir lógicamente, a saber: de un modo dialéctico-histórico. Pero esta transformación, de matemática en dialéctica, de la producción del contenido conceptual y del contenido del mundo, es decir, de la deducción, en «evolución», no es sólo una transformación, aunque contemplativa, de modo que en Hegel nada evolucione, sino lo que ya iba incluido en el principio del comienzo. Se trata más bien de los momentos de la riqueza histórico-real del sistema hegeliano, para lo cual lo universal del comienzo se particulariza, sometidos al sistema sólo empíricamente y de ningún modo, como cree Hegel, derivados de él lógicamente.

De todos modos, la uniformidad y la totalidad racional es en Hegel la más perfecta después de la de Spinoza. Así, determina Hegel como primera exigencia de «un sistema» que el comienzo «se haya hecho con el objeto en forma de un universal»; y más adelante: «El pensamiento libre y verdadero es en sí concreto y, por tanto, es idea, y en toda su universalidad es la idea o lo absoluto. La ciencia de este pensamiento es esencialmente sistema, porque lo verdadero como concreto sólo en cuanto desenvolviéndose en sí y reuniéndose en unidad, es decir, como totalidad, y sólo mediante diferenciación y determinación de sus diferencias, puede constituir la necesidad de éstas y la libertad del todo» (*Enciclopedia*, 14). El principio del comienzo no sólo vuelve aquí históricamente concretizado en cada principio parcial del desarrollo, sino que el final del «desarrollo del mundo», como ser-para-sí del espíritu absoluto, representa al mismo tiempo la concreción total del comienzo; el saber absoluto de Dios sobre sí mismo es el «omega» que cumple el «alfa» lógico; la filosofía misma es un círculo de círculos en torno al punto inicial, y el último círculo aparece ya acabado; tan uniformemente cerrada es aquí la totalidad circundante. Es una totalidad imperturbable más que al modo idealista; una totalidad que canta hasta el fin de un modo más que lógico; pues precisamente al universalismo sistemático de Hegel se unen también, indudablemente, rasgos míticos: los colosalismos de *Pan*. Y en la presencia de todo el desarrollo en un comienzo, que no puede ser rebasado por todo lo que le sigue, se expresa la imposibilidad de algo nuevo que no estuviera ya asentado en el comienzo. La filosofía, pues, es y sigue siendo aquí únicamente anámnesis del comienzo, la expresión total del «pensamiento de Dios antes de la creación del mundo», como indica Hegel literalmente re-accionario, en parentesco con lo cerrado de la reminiscencia originaria en Platón, el recuerdo de lo acabado, total y precósmico, antes del mundo. Y no obstante, los filósofos griegos no tenían ningún sistema general, a pesar de que en todos ellos, y más en Platón, reina el principio de la reminiscencia, de la anámnesis y de su hechizo cósmico apriórico. Y no tenían sistema porque no tenían ningún cálculo con deducción lógico-matemática a partir de un comienzo establecido axiomáticamente. Hegel tiene un sistema general, si bien no como cálculo numérico, sino como un edificio doctrinal, al cual no todo el que quiera experimentarlo «todo» puede acceder: es el univeso como palacio del espíritu hegeliano. Para nosotros, por cierto, tanto el idealismo como *Pan* han perdido el objeto, y lo mismo la vieja forma de sistema que se correspondía con ellos; en su lugar viene ahora la estrategia filosófica. Sin embargo, precisamente

su programa tiene como rasgo fundamental, sin el círculo de círculos hegeliano, una totalidad verdadera, sin idealismo y sin *Pan*.

Desde entonces, el pensamiento atento se ha visto enfrentado a tantas cosas, que ya no puede carecer de fisuras. El dibujo de un solo trazo, la configuración de una sola pieza disminuye; cuanto más tiempo pasa, menos cerrado aparece. Hasta el estado de la «obra» como algo unitario resulta cada vez más raro o menos honrado, es decir, meramente fragmentado, pragmático, relativo, donde no alógico incluso. La crisis escéptica, la crisis del problema de la cosa-en-sí, o sea, la discrepancia del pensamiento puro y del puro ser con el ser real, ha dado fin, incluso en las copias, a los desarrollos aprióricos del contenido del mundo a partir de un solo principio axiomático. Es significativo que ya Schopenhauer, aunque piensa idealísticamente desde un solo principio, no quiera ni pueda ya formar ningún sistema, debido al carácter irracional y además ajeno a la época y a la evolución, propio de ese principio. Lo que se comunica en *El mundo como voluntad y representación* es, según Schopenhauer, «un solo pensamiento», desde luego, pero no susceptible de deducción ni capaz de generar siquiera sistemas parciales. Sino que en lugar de un edificio doctrinal, surgió aquí un llamado organismo, uno tan no desarrollado y estático que, según Schopenhauer, lo que importa es el punto de vista, ya aparezca el pensamiento fundamental como filosofía de la naturaleza, como estética o como ética. Finalmente, es conocida la expresión de Nietzsche sobre el sistema como voluntad de mala fe, sin que «sinceridad» o «verdad» tenga ningún significado moral-intelectual, sino lo siguiente: verdad es lo que potencia la «vida»; y por consiguiente, el sistema, por su deducción y dominio de la «vida», es abominable. El pragmatismo vital de Nietzsche no se opone, por ejemplo, al pensamiento burgués, sino que es más bien su último escalón. Es su banarrota jubilosa, pronto también utilizable en clave fascista; no sale de la contemplación cuando huye al desierto o se juega el todo por el todo a la desesperada. Sin embargo, Nietzsche, junto al empresario sin escrúpulos, ha concitado en el hombre una porción de opresión, algo no realizado aún. Luego, el escepticismo ante un pensamiento meramente calculador se puede llevar tan lejos que se destruya no, desde luego, el pensar mismo, pero sí el afán burgués por el sistema, la confianza en la totalidad racional. Esto no necesita llevar a un brillante impresionismo como última palabra, al estilo de Simmel, «enviando la sonda desde lo inmediatamente dado al estrato de la última significación espiritual, sin que las directrices filosóficas que de ahí arrancan se crucen en un punto extremo, es decir,

hayan de ordenarse en un sistema filosófico». Ésta era la inducción elegante o nerviosa que ya no se ponía a salvo; en ella se alzaban interminablemente posibles filosofías del dinero, pero también del verdugo, de la ruina, del actor, de Rembrandt, de Goethe y de otras «amplitudes» de la impresión. De todos modos, esto estropeaba ya a los fabricantes de sistemas el trabajo en la confección de un sistema en cuanto mobiliario completo. Ya sea el empíricamente recomendado de Wundt, o el presuntamente abierto de Rickert, con la «reconocida» impenetrabilidad e indeducibilidad de lo dado aquí o de los «valores culturales» allá. Recientemente, lo «empírico», lo racionalmente impenetrable del mundo exterior se ha retirado más hacia el interior, de acuerdo con la llamada filosofía de la existencia, de Heidegger. «Sistema abierto» no sería la expresión adecuada para esa realidad inmediata; más bien reaparece de nuevo en la forma el impresionismo simmeliano, modificado por una experiencia no tanto nerviosa cuanto introvertida. Pero, sobre todo, el proceso principal avanza más allá de las posiciones académicas de emergencia y, por tanto, por vías más consistentes que las del impresionismo o las de los equipos completos; su manifestación exterior es el *pathos* de la intermitencia. Aquí opera una actividad que hace saltar la pintura de la superficie, no sólo en la pintura del expresionismo y del surrealismo, pero decisivamente determinado por los procedimientos expositivos de ambas corrientes estilísticas, que se reúnen sobre todo en la técnica del montaje de elementos aparentemente incompatibles, para formar como objeto un conjunto de elementos, unos en otros y con otros, que de suyo son remotos y distantes. En ellos no adquiere la primacía ningún mero acto o proceso del espíritu, sino la real decadencia social, que hasta entonces debía de estar cubierta por la pintura de superficie. La emergencia de la armonía derrumbada se convierte aquí en una virtud que no sólo refleja y ataca el desmoronamiento real, sino que al mismo tiempo anticipa en él aquello que comienza a aparecer como posible en los horizontes y perspectivas, gracias a la negatividad del desmoronamiento. Esto produce en la filosofía una inclusión explosiva de pequeños objetos y la importancia de lo *secundario*. Lo cual no quiere decir que lo pensado bajo el nombre de *philosophia prima* quede realizado por meros folletines, en el mal sentido, llenos de arbitrarias y fantásticas ocurrencias, o incluso por la fotografía, sólo aparentemente objetiva. Hay, desde luego, un peligro de ontologizar fragmentos, o sea, de conjuntarlos en interminables sistemas parciales. Pero se puede soslayar el peligro mediante la cautela científica; y luego queda la ventaja de que la rigidez de la racionalización orientada a la calcula-

bilidad deja de ser definitivamente una costumbre en el *pathos* de la intermitencia y la infinidad concreta. Pero una vez que se está libre del estilo burgués de cálculo, del pensamiento sistemático, queda aún el problema del sistema mismo en cuanto un orden que posiblemente no se liquida con el fin de su «principio». En cambio, un nuevo concepto de sistemas, verdaderamente abierto, sin una estructura cerrada de cálculo, necesita las instancias de la *secundariedad* interruptora, tal como las hace accesibles como instancias el método, *cum grano salis*, surrealista. El concepto de sistema abierto debe acreditarse precisamente en ellas. «Sistema», en el sentido históricamente dado es, ciertamente, sólo el deductivo, predicativo, calculativo; ni siquiera el hecho de registrar con la mayor claridad posible o el de describir con el mejor orden los hechos en conexión ya no racional, por mucho que ello encaje en el ansia burguesa de acumulación, constituyen ya tampoco ningún sistema, desde la perspectiva burguesa. Sin embargo, sigue en pie la pregunta de si la totalidad como determinación básica material del sistema no será posible también sin el idealismo (del primer principio) y sin el mito propiamente dicho, el mito de *Pan*, de la armonía y la grandeza. Así, por ejemplo, se muestra como forma apenas comprendida la del viaje filosófico, hasta ascender a la enciclopedia en cuanto «educación cíclica», en cuanto ilustración mediante el viaje por todo el círculo del saber. El vínculo de unión no es aquí un abstracto principio supremo, pero tampoco una acumulación meramente empírica, sino el sujeto mismo del afán de saber, tal como atraviesa el «territorio de intereses» hacia la orientación sobre sí mismo y sobre el mundo. En este sentido, ya la *Fenomenología* de Hegel tenía una orientación enciclopédica, mientras que su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* abandona de nuevo el hilo conductor al principio de sistema, y de acuerdo con ello determina, con excesiva limitación: «En cuanto enciclopedia, la ciencia no es presentada en el desarrollo por menorizado de su peculiaridad, sino que debe limitarse a los comienzos y conceptos fundamentales de las ciencias particulares.» Pero ni siquiera en la *Enciclopedia* hegeliana ha desaparecido del todo el itinerario del sujeto hacia la sustancia; esto exigiría, consecuentemente, que las diversas ciencias no fueran círculos para sí, sino paisajes conquistados de la tendencia subjetiva. El conjunto no sería entonces un círculo de círculos, que ensambla de nuevo el fin de la totalidad con el comienzo abstracto y hacia éste lo reconduce, es decir, que no deja nada nuevo en el mundo; sino que sería un intento de expansión del contenido del sujeto mismo, justamente con lo nuevo *in petto* que hay de pleno en el carácter de posibilidad del

mundo. El idealismo de la deducción y retorno formales es, naturalmente, más fuerte en Hegel; y sobre todo, también, el último círculo está absolutamente terminado, cerrado, es un círculo del perfecto *Pan*. Pero la enciclopedia como tal no es el edificio doctrinal, sino también el sujeto, que ahí reclama y en él se aconseja e incluso busca orientación sobre sí mismo. La formación de ámbitos, la objetivación del núcleo fue intentada ya esporádicamente en los movimientos centrífugos y al mismo tiempo centrípetos de *El espíritu de la utopía*; eso mismo, en verdadera plenitud mundana de la exterioridad, es el problema de toda futura enciclopedia de las ciencias que haya de presentarse como guía y no deducción del proceso.

La totalidad, tal como puede servir a esa forma vivaz, conductora, no deductiva, no es de índole idealista-racionalista ni pánico-mística, sino que se concibe como enciclopedia de una intermitencia que tiene su universalidad como real e inacabada. Es una totalidad abierta, utópica, que ve echado en todas partes el elemento del estado final de la sustancia, pero, eso sí, sólo echado y en ninguna parte todavía levantado; es una mera totalidad del utópico *omnia ubique* de ese estado final. Ahí no hay nada decididamente accesorio, como en la deducción idealista, ningún «aislamiento en casualidades» (Hegel), adonde transcurra la idea en «descripción de la naturaleza, medicina e historia»; antes bien: todo detalle, hasta el más mínimo, posee la posible dignidad de una instancia. Todo objeto puede ser aquí como una de las cien puertas de la vieja Tebas egipcia, de las que se dice que todas ellas conducían a la plaza del mercado. De esta manera, la totalidad aquí aludida, que primero ha de ganarse, se halla en el objeto, no en el principio cerrado de observación y cálculo. El procedimiento de esta totalidad no es una deducción, que es la que en todas partes extrae, en su proceso, el núcleo. El hilo conductor de esta dialéctica no es la necesidad lógica, sino el proceso material del movimiento en el mundo, proceso de la acción del trabajo sobre el mundo y por encima y más allá de él. El marco de amplitud y de tarea no es ningún sistema como de libro, cuyo índice pretende constituir ya la tabla de las categorías del mundo, sino una enciclopedia cuyas categorías, o modos de ser, se forman de los procesos de información del mundo. El núcleo, tal como avanza hacia la aparición o produce una prerrealidad, no es precisamente ningún principio conocido, ningún universo en la almendra lógica, sino una esencia aún en fermentación o la todavía desconocida sustancia-del-sujeto del proceso. Sólo como rechazo de la deducibilidad y armonía acabada es también posible en adelante la filosofía propiamente «grande», la «grandeza» del sistema y el *Pathos* de sus «grandes» ob-

jetos. La crisis del sistema pánico-idealista no es ninguna crisis del derecho filosófico a la totalidad en tanto que ésta, como información utópica-intermitente del contenido total, se realice también en el mundo no abstracto, no acabado. Los instrumentos mentales de este conocimiento son los que se corrigen permanentemente por la tendencia del proceso, y también los que se suman a ella, incluso abriendo caminos a esa tendencia; son los instrumentos mentales del excedente concreto-filosófico del mundo, más allá de los llamados hechos y leyes, más allá del *status* cosificado donde ni como observador ni como observado hay ningún «sujeto». Sólo en el trabajo y en la continuación del trabajo de ese excedente se interrumpe la nueva contemplación e interviene el activo con-saber del proceso materialista-dialéctico. Comienza la real enciclopedia del mundo como un proceso decidible por los hombres en escalones de materia, escalones cada vez más centrales, de movimiento, organización e identificación. Lo nuevo en esta filosofía es la filosofía de lo nuevo posible.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abelardo, 52, 58, 66-72, 78, 114
 Agustín, san, 11, 35, 39-44, 90, 106, 128, 136, 178, 179, 226, 257
 Alain de Lille (Alanus ab Insulis), 137, 145, 167
 Alba, los, 176
 Alberti, L. B., 149
 Alberto Magno, san, 50, 71, 73-88, 90, 122
 albigenses, 122-123, 128, 194
 Alcuino, 54
 Alejandro de Afrodisia, 157, 159
 Alejandro de Hales, 50
 Alejandro Magno, 210
 Alembert, D. d', 221
 Altenstein, 265
 Altusio, J. A., 125, 236-239, 246
 Amalrico de Bena, 131
 Ambrosio de Milán, san, 39
 Anaxágoras de Clazomene, 13, 81, 201
 Anaximandro, 20-23, 25, 167
 Angelus Silesius, 135-136, 191
 Anselmo de Canterbury, san, 48, 58, 60-65, 85
 Arquita de Tarento, 25, 151
 Aristóteles, 13, 21, 34, 40, 42, 47, 48, 51, 58-59, 63, 69, 74, 76, 81, 82, 84, 87, 90-93, 157, 163, 169, 170, 178, 219, 220, 273, 278
 Auerbach, E., 255
 Avenarius, 113
 Averroes, 69, 76, 78, 80, 83, 94, 140, 159
 Avicibrón, 83, 170
 Avicena, 16, 69, 78, 80-81, 90, 92, 140, 159
 Baader, F. de, 196
 Bach, Juan Sebastián, 49, 53
 Bacon, Francis, 50, 52, 89, 184, 189, 206-224, 248, 253
 Bacon, Rogerio, 50, 52, 89-94, 97
 Ball, J., 125
 Basíledes, 137
 Belarmino, san Roberto, 237
 Berengario de Tours, 52
 Bernardo de Claraval, san, 66, 67, 114
 Besarión, cardenal J., 153
 Beza, T. de, 237, 238
 Bías, 9, 19
Biblia, 35, 36, 77, 124, 127-128, 131, 136, 158, 167, 176, 226, 235, 248
 Bismarck, Otto von, 176
 Blossio, Cayo, 31
 Bodino, J., 152, 236, 237, 244-246.
 Boecio, 26, 47, 49, 58
 bogumilos, 122, 128, 194
 Böhme, Jakob, 123, 142-143, 152, 185, 194-206, 208, 213, 219, 253, 254, 268
 Bonifacio, san, 55
 Borgia, César, 239
 Böttcher, 191
 Bovillo, C., 142, 179
 Brahe, Tycho, de, 231
 Brecht, B., 11, 226

Bruno, G., 81, 137, 145, 151, 152,
161-174, 182, 184, 192, 211, 230,
241, 247, 256, 263, 265
Buda, 14
Buena Ventura, san, 116, 122, 129,
130-132, 139, 141

Cábala, 155, 192, 213, 230-231
Calcas, 24
calixtinos, 117
Calvino, J., 237
Campanella, T., 142, 152, 175-184,
190, 220-221
Carlomagno, 54
Carnap, R., 110
Cervantes, Miguel de, 208
César, véase *Julio César*
Cicerón, M. T., 68, 132
Cimabue, G., 105, 151
Colón, C., 150, 206
Confucio, 14
Copérnico, N., 137, 150, 168, 182
Corbiniano, 54
Crisipo, 50
Croce, B., 255, B.

Dante Alighieri, 75, 76, 132, 183
Darwin, Ch., 21
David de Dinant, 71
Demócrito, 15, 34, 219, 220, 248
Descartes, R., 17, 152, 177, 178, 257,
279
Destutt de Tracy, 216
Dionisio el Areopagita, 84
Dostoievski, F., 124
Duns Escoto, J., 17, 59, 74, 95-115,
122, 244
Durero, A., 32, 153

Eckhart, J., 43, 116, 124, 127, 130-
139, 142, 145, 167, 186, 191
Einstein, A., 232-233
Eloísa, 66, 72
Empédocles, 79, 131, 155
empirio-criticismo, 81
Engels, F., 104, 149, 239, 251-252,
265, 275

Enrique IV de Germania, 102
Enrique VII de Inglaterra, 101
Epicuro, 16, 158, 238
Escaligero, J. C., 152, 223
Escoto Erígena, 17, 54-57, 138
Esquilo, 222
Estratón, 169
Euclides, 232
Euhemero, 61
Eyck, J. van, 151

Federico II de Prusia, 243
Federico Guillermo IV de Prusia, 265
Fércides, 19
Feuerbach, A., 243
Feuerbach, L., 28, 34, 135-137, 172,
269
Ficino, M., 154
Fichte, J. G., 18, 186, 258, 261-264
Filolao, 25
Filón, 248
Fra Angélico, 105
Francisco de Asís, san, 125, 164
Franck, S., 127
Franckenberg, A. de, 196

Galeno, C., 58, 74
Galileo, G., 27, 151, 152, 177, 209,
225-235, 256
Gaunilón, 61, 63
Gierke, 238
Gilberto de la Porée, 48
Giotto, 75, 85, 92, 105, 151, 183, 229
gnosticismo, 14, 26, 92, 129, 137,
155, 194, 248
Goethe, W. von, 32, 152-153, 155-
156, 167-175, 188, 201, 220, 230,
263, 264, 273, 283
Graco, Tiberio, 31
Gregorio VII, papa, 102
Grocio, H., 125, 235, 237, 246-249
Grosseteste, R., 92-93
Guillermo II de Alemania, 100
Guillermo de Champeaux, 66
Guillermo de Occam, 17, 59, 74, 89,
95-115, 122, 238, 244-245
Haba, A., 222
Hamann, 256

- Hegel, W. F., 16, 18, 23, 28, 55-56, 64, 69, 106, 126, 129, 130, 138, 141, 142, 143, 168, 196, 198, 231, 248, 255, 261, 263, 265, 271, 273-277, 280, 281, 284-285
 Heidegger, M., 22, 97, 109, 283
 Heine, H., 124
 Heráclito, 20, 28, 31, 195, 205
 Herder, J. G. von, 255, 256, 262
 Heródoto, 14
 Hipócrates, 74
 Hitler, A., 124, 240
 Hobbes, Th., 90, 125, 152, 219, 235-257, 266
 Hölderlin, Fr., 174, 261, 262
 Homero, 24, 256, 267, 271
 Hugo de San Víctor, 128
 Huizinga, J., 95
 Humboldt, G., 14
 Hume, David, 50, 211, 280
 hussitas, 117, 123
 Hutten, V., 149

 Ibn Jaldún, 256
 Ibsen, H., 124
 Isabel I de Inglaterra, 161

 Jesús, 35-63, 44, 60, 71, 103, 117, 124
 Joaquín de Fiore, 37, 76, 123-127, 129, 265
 Juan, san, 36, 127, 234, 248
 Julio César, 60, 211, 223, 242
 Juliano el Apóstata, 124
 Justiniano, 153

 Kant, E., 13, 17, 54, 61-64, 70, 131, 212, 216, 233, 250, 258-262, 268, 280
 Keller, G., 118, 121, 135, 136
 Kepler, J., 27, 118, 121, 152, 196, 225-234
 Kierkegaard, S., 265

 Lavosier, A.-L. de, 263
 Leibniz, G. W., 64, 131, 142, 145, 166, 217, 267
 León XIII, papa, 88
 Leonardo da Vinci, 32, 150, 151
 Lessing, G. E., 37, 124, 245
 Lichtenberg, 207
 Liebig, J. von, 207
 Locke, J., 50, 125, 218, 280
 Lucrecio, 156
 Luis IX de Francia, 101
 Luis XIV de Francia, 175
 Luis el Bávoro, 102, 108, 244
 Lukács, G., 253, 278, 280
 Lutero, Martín, 36, 38, 67, 69-70, 86, 87, 114, 131, 158, 161, 192
 Llull, R., 141, 163, 209

 Mach, E., 59, 104, 113
 Magallanes, F. de, 150
 Maimón, S., 18, 258-260, 262, 266
 Maimónides, M., 82
 Mandeville, J. de, 252-254
 maniqueísmo, 39, 122, 123, 128, 178, 194
 Mann, Thomas, 12
 Maquiavelo, N., 152, 236, 239, 240-244, 246
 Marción, 36
 Mariana, J. de, 237
 Marlowe, Ch., 210
 Marsilio de Padua, 108, 238
 Marx, K., 11, 12, 18, 28, 110, 113, 115, 131, 143, 172-173, 222, 247, 250-255, 261, 269, 275
 Maxwell, J. C., 231
 Médici, los, 150, 153, 157, 239
 Meinecke, 176
 Meinong, 110
 Moeller van den Bruck, 124
 Montano, 37, 122
 Montesquieu, Ch. de, 244
 Moro, T., 182, 184, 220
 Münzer, T., 37, 123, 127, 134, 138, 192

 neoplatonismo, 14, 31-32, 54-55, 57, 65, 70, 74, 92-93, 127, 129, 155, 158, 168, 243

neotomismo, 53, 88
 Newton, I., 110, 152, 196, 201, 225-234
 Nicolás de Cusa, 130, 137, 139-146, 167, 179, 196
 Nicolás de Oresme, 151
 Niethammer, 263
 Nietzsche, F., 20, 241, 282
 nominalismo, 17, 52, 58, 59, 68-69, 74, 79, 97, 207, 214, 238, 244
 Novalis (Fr. von Hardenberg), 268

Occam, véase *Guillermo de Occam*
 Orígenes, 32-38, 123, 129
 Ovidio, 101

Pablo, san, 43, 71, 136
 Paracelso, T., 144, 152, 185-194, 203, 206, 219, 223-224, 268
 Parménides, 31, 156, 164, 180, 262
 patrística, 14-15
 Patrizzi, F., 152, 156-157, 159
 Pedro Damiano, san, 54
 Pedro Hispano, 110-111
 Pelagio, 70
 Pico della Mirandola, G., 154, 155, 157
 Pirrón, 39
 Pisano, N., 153
 Pitágoras, 14, 24-27, 49, 92, 152, 225, 278
 Planck, M., 231
 Platón, 12, 14, 29-32, 34, 40, 54, 56, 63-65, 142, 153, 154, 157, 178, 180, 221, 232, 273, 278, 281
 Plotón, 153
 Plotino, 34, 40, 127, 137, 154, 157, 163
 Pomponazzi, 152, 157-160, 172
 Porfirio, 47, 58-59
 presocráticos, 93, 155, 164, 167, 232
 Proclo, 48, 56
 Prometeo, 12, 189, 271
 Protágoras, 27-29
 Pufendorf, S., 236

Raabe, W., 197, 198
 Ramón de Sabunde, 181, 226
 Ranke, L. von, 192

Renchlin, J., 192
 Ricardo de San Víctor, 129
 Rickter, P., 283
 Richelieu, A.-E. de, 175
 Richter, P., 195, 198
 Riemann, B., 233
 Roscellino, 17, 58, 59, 68, 95, 97
 Rosenkranz, J. K. F., 275
 Rousseau, J.-J., 66, 125, 246

Schelling, F. W. J., 12, 17, 18, 63, 138, 196, 202, 261-272
 Schiller, F., 173, 179, 264
 Schlegel, F., 14, 128
 Schopenhauer, A., 14, 64, 207, 262, 282
 Séneca, 47
 Shaftesbury, A. de, 173
 Shakespeare, W., 27, 150, 208, 230, 242
 Sigerio de Brabante, 71
 Simmel, G., 282
 Smith, A., 209, 252-254
 Sócrates, 24, 30-31, 86, 161, 162, 273
 sofistas, 27-30, 40
 Solón, 28
 Spies, 210
 Spinoza, B., 145, 168, 179, 217, 262, 263, 281
 Stirner, M., 28
 Stoa, 16, 31, 34, 169, 241, 247
 Storch, N., 38
 Suárez, F., 162
 Susón, 127, 186

Tales de Mileto, 19-20, 25, 164, 167, 220, 222, 267
 Tauler, J., 127, 138, 186
 Telesio, 155-156
 Teodosio, 39
 Tertuliano, 32-39, 44, 123, 160, 215
 Tiresias, 24
 Tolomeo, C., 141, 173
 Tomás de Aquino, santo, 16-17, 49, 51, 71, 73-88, 93, 101, 103, 110-112, 117, 122, 129, 142, 160-161, 176, 245
 Tomás de Erfurt, 109, 111
 Twain, M., 208
 Tyler, W., 125

valdenses, 122
Vico, G., 250, 255-257
Voltaire, F. M., 126, 247

Wagner, R., 14, 132, 185
Wesendonck, M., 132
Windelband, W., 30, 131, 157
Wittgenstein, L., 110

Wolff, Ch., 142, 236, 274
Wundt, W., 283

Yámbulo, 61

Zoroastro, 36, 184
Zwinglio, H., 119

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
Sobre Bías	19
Sobre Tales	19
Sobre Anaximandro	20
Sobre Pitágoras	23
Sobre Protágoras	27
Sobre el viaje de Platón a Siracusa y las ideas no sólo espirituales	29
Sobre Tertuliano y Orígenes	32
Sobre Agustín	39

FILOSOFÍA CRISTIANA DE LA EDAD MEDIA

1. La actividad docente y el libro	47
2. Escoto Erígena	54
3. Roscelino	58
4. Anselmo de Canterbury	60
5. Abelardo	66
6. Alberto Magno y Tomás de Aquino	73
7. Rogerio Bacon	89
8. Duns Escoto y Guillermo de Occam	95
9. La mística y el movimiento de los laicos	116
10. Nicolás de Cusa	139

FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO

1. Introducción	149
Giro epocal, 149.—Floración protocapitalista: «Homo faber», impulso, conciencia de un espacio inmenso, 149.—La filosofía del Renacimiento: maltratado comienzo de la filosofía burguesa, 152.	

2. Los comienzos	153
3. Giordano Bruno	161
La relación con el conocimiento, 164.—Lo mínimo y lo máximo, 165.—«Natura naturans», materialismo panteísta, 168.—Límites del panteísmo bruniano, 172.—Furor heroico, 173.	
4. Tomás Campanella	175
El comienzo del conocimiento: la certeza de sí mismo, 177.—Poder, saber, querer, finitud, nada, 178.—«Necessitas, Fatum, Harmonia», 180.—El libro de la naturaleza, 181.—La utopía del orden social: el estado del sol, 182.	
5. Teofrasto Paracelso	185
Correspondencia entre lo interior y lo exterior, 187.—Enfermedad y autoterapia del mundo, 187.—Fantasía objetiva: «Imaginatio», 189.—Quimismo dinámico, 190.—El entrelazamiento microcosmos-macrocosmos, 192.	
6. Jakob Böhme	194
El libro de la interioridad, 198.—El mal en Dios como origen de las contradicciones en el mundo; el hambre, fuerza impulsora originaria, 199.—Mirada cualitativa a la naturaleza: los espíritus manantiales, la quintaesencia del mundo: el hombre, 201.—Dialéctica objetiva, 205.	
7. Francis Bacon	206
Objeto del conocimiento: el dominio de la naturaleza, 209.—Sensibilidad y entendimiento, 211.—La teoría de los ídolos, 212.—El empirismo baconiano, 216.—No hay teleología en Bacon, pero sí formas que tienden a la meta, 219.—La utopía técnica: «Nova Atlantis», 221.	
8. El nacimiento de la ciencia matemática de la naturaleza (Galileo, Kepler, Newton)	225
9. Tomás Hobbes y la teoría del pacto social	235
El pensamiento como producción, 249.—La doctrina del movimiento y la definición genética, 251.—Las influencias sobre Mandeville y Adam Smith: pérdida y progreso, 252.	
10. Giambattista Vico	255
La diferencial de la conciencia, de Maimón	258
Schelling: Por el producto no olvidar al productor	261
Sobre la teoría de la figura en Hegel	273
Sistema de cálculo y principio	278
ÍNDICE DE NOMBRES	287

**ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR
EN LOS TALLERES GRAFICOS DE GREFOL, S. A.,
POLIGONO INDUSTRIAL DE LA FUENSANTA,
MOSTOLES, MADRID,
EN EL MES DE JUNIO DE 1984**



En lugar de exponer la materia
ya consagrada de un modo rutinario,
Ernst Bloch se impone la tarea
de recibir crítica y creativamente una herencia
y de establecer un nuevo acceso a ella.

De este modo,
contribuciones a la historia de la filosofía muchas veces postergadas
o falsamente etiquetadas como «entremundos»
—aportaciones filosóficas que se encuentran
entre los grandes sistemas del pensamiento—
se convierten en esta obra
en medida y norma para una nueva construcción teórica.
«En esta *entre-verdad* —escribe Bloch en el prólogo—
se encuentra algo iluminador,
que se puede escuchar, que sorprende y que surte efecto.
Se trata de salvar un tipo de secundariedad
que no tiene absolutamente nada que ver
con mediocridad de los objetos.»

